PATROLOGÍA IV

Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos

OBRA DIRIGIDA POR

ANGELO DI BERARDINO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

PATROLOGÍA

IV

Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos

BAJO LA DIRECCIÓN DE

ANGELO DI BERARDINO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MM

Título de la edición original: *Patrología. I Padri latini (secoli V-VIII).*
La traducción del original italiano ha sido realizada por JUAN JOSÉ AYAN.

© de la edición italiana: Casa Editrice Marietti, Génova (Italia) 1996
© de la edición española: Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2000
Depósito legal: M. 28.460-2000
ISBN: 84-7914-483-1 (obra completa)
ISBN: 84-7914-481-5 (tomo IV)
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs

Págs

PRESENTACIÓN

EN 1950 Johannes Quasten publicaba en inglés el primer volumen de su patrología; el tercero vio la luz en 1960 (el primero y el segundo, en la traducción italiana y española forman un solo volumen). Quasten, por motivos de salud, no pudo continuar su obra, aparte de que entretanto la bibliografía se estaba ampliando desmesuradamente gracias a un vivaz florecer de estudios sobre la antigüedad cristiana. El Instituto Patrístico Augustinianum, por encargo de la editorial Marietti y con la complacencia de Johannes Quasten, asumió el encargo de completar la parte latina del «período de oro» de los Padres de la Iglesia con la publicación en 1978 de Patrología III *(que, en las traducciones inglesa y francesa, constituyen el volumen IV).*

La necesidad de continuar la obra hasta los límites tradicionales del período patrístico nos ha persuadido de que eran necesarios otros dos volúmenes: uno para los autores occidentales, y otro dedicado a los escritores de la cristiandad oriental. Con la esperanza de que, dentro de pocos años, pueda ser publicado el segundo de los dos volúmenes programados, ponemos con satisfacción en manos del público el presente volumen. El período de tiempo estudiado va desde el papa León Magno hasta Beda, un período de grandes transformaciones con el nacimiento de numerosos reinos locales, la difusión del cristianismo en otras tierras y la cristianización de nuevos pueblos. El uso del latín permite comunicarse por escrito en este variado contexto étnico y social, aunque, cada vez más a menudo, se recurre a las lenguas «nacionales» como el celta y el gótico: el espacio dedicado a textos escritos en estas lenguas constituye una novedad en un manual de patrología.

ANGELO DI BERARDINO

NOTA DEL TRADUCTOR

En una obra de colaboración y de cierta complejidad como la que ahora se presenta al público de lengua hispana, no siempre los colaboradores siguen las mismas pautas metodológicas. El traductor ha respetado la edición original, limitándose a evitar lapsus manifiestos. No obstante, las citas de algunas obras (como la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, el *Manual de Historia de la Iglesia* de Jedin, los varios volúmenes de la *Patrología* de J. Quasten y del Institutum Patristicum Augustinianum o el *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana)* se han adecuado a las traducciones españolas. Asimismo se han ofrecido las referencias de algunas traducciones de textos patrísticos posteriores a la aparición de la edición original de la presente obra.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

En este elenco no se incluyen las abreviaturas que, de algún modo, son claras y, por tanto, comprensibles

AAAd	*Antichità altoadriatiche* (Udine)
AAT	*Atti e Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* (Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche Torino)
AAWB	*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften* (Berlin 1788ss)
AAWG	*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften* (Gottingen 1942ss)
AAWW	*Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften* (Wien)
AB	*Analecta Bollandiana* (Bruxelles)
ABAW	*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos hist Klasse Munchen)
ABR	*The American Benedictine Review* (Collegeville, Minnesota)
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ed E Schwartz J Straub, Berlin 1914ss)
AEHE	*IV sect Annuaire de l École pratique des Hautes Études* (IVe section, Sciences hist et phil lol , Paris)
AFLM	*Annali della Facolta di Lettere e Filosofia* (Universita di Macerata)
AGG	*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften* (Gottingen 1838 1942) (despues AAWG)
AHC	*Annuarium historiae conciliorum* (Amsterdam)
AHP	*Archivum Historiae Pontificiae* (Roma)
AJPh	*American Journal of Philology* (Baltimore)
ALMA	*Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bruxelles)
Altaner	B ALTANER A STUIBER, *Patrologia* (Torino ^{7}1977)
AMRKG	*Archiv fur mittelrheinische Kirchengeschichte* (Speyer)
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* (Berlin)
ASE	*Anglo Saxon England* (Cambridge)
ASNP	*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*

ASS	*Acta Sanctorum* (ed. Socii Bollandiani, Antwerpen 1643ss; Venezia 173ss; Paris 1863ss).
Aug	*Augustinianum* (Roma).
BA	*Bibliothèque Augustinienne Oeuvres de S Augustin* (Paris 1949ss).
BAB	*Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* (Bruxelles).
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid 1954ss).
BAGB	*Bulletin de l'Association G Budé* (Paris).
BALAC	*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* (Paris).
Bardenhewer	O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I, 1902 (^{2}1913); II (^{2}1914); III (^{2}1923); IV, 1924; V, 1931 (reimp. anast., Darmstadt 1962).
BCLL	M. Lapidge, R. Sharpe with foreword by Proisians MacCanna, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature* 400-1200 (Dublin 1985).
BECh	*Bibliothèque de l'École des Chartes* (Genève).
Bertolini	O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi* (Bologna 1941).
BGPhM	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (Münster)
BHG	*Bibliotheca hagiographica Graeca* (ed. Socii Bollandiani, Bruxelles ^{3}1957).
BHL	*Bibliotheca hagiographica Latina, Antiquae et mediae aetatis*, 2 vols. (ed. Socii Bollandiani, Bruxelles 1898-1901 [reimp. 1949], Novum Supplementum 1986).
BHO	Bibliotheca hagiographica Orientalis (ed. P. Peeters, Bruxelles 1910).
Bieler, Ireland	L. BIELER, *Ireland and the Culture of Early Medieval Europe* (Variorum Reprints, London 1987).
Bieler, Studies	*Studies on the Life and Legend of St Patrick* (Variorum Reprints, London 1986).
Bischoff, Wendepunkte	B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter* SE 6 (1954) 189-281, también en: Mittelalterliche Studien, vol. 1 (Stuttgart 1966).
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse 1877ss).
BLTW	*Bede His Life, Times and Writings* (ed. A. A. Hamilton Thompson, Oxford 1935).
Bolton	W. F. BOLTON, *A History of Anglo-Latin Literature, 597-1066*, 1 vol (Princeton 1967).
Bonser	W. BONSER, *An Anglo-Saxon and Celtic Bibliography, 450-1087*, 2 vols. (Oxford 1957).

BRAH	*Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid).
BRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester).
Brown, Bede	G. H. BROWN, *Bede the Venerable* (Boston 1987).
BS	*Bibliotheca Sanctorum*, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII (Pont. Università Lateranense, Roma 1961-1970).
Brunhölzl	F. BRUNHOLZL, *Histoire de la littérature latine du moyen âge* Trad. H. Rochais, 4 vols. (Turnhout 1990ss).
BStudLat	*Bollettino di Studi Latini* (Napoli).
CahCivMédiévale	*Cahiers de civilisation médiévale X^e et XIIe siècles* (Poitiers).
Cath	*Catholicisme* (Paris 1948ss).
CCAB	*Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* (Bologna).
CCC	*Civiltà Classica e Cristiana* (Genova).
CCG	*Corpus Christianorum Series Graeca* (Turnhout 1977ss).
CCL	*Corpus Christianorum Series Latina* (Turnhout 1953ss).
CCM	*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* (Turnhout 1966ss).
CD	*La Ciudad de Dios* (El Escorial).
CE	*The New Catholic Encyclopedia* (New York 1967).
Chevalier, Rep. Hymn.	U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum*, 6 vols. (Louvain 1882-1921).
CF	*Classical Folia* (Studies in the Christian Perpetuation of the Classics, New York).
CGG	*Das Konzil von Chalkedon Geschichte und Gegenwart* (ed. A. Grillmeier-H. Bacht, Würzburg 1951-1954; reimp. 1962).
ChHist	*Church History* (American Society of Church History, Chicago).
CIL	*Corpus inscriptionum Latinarum* (Berolini 1869ss).
CJ	*Codex Justinianus*
CLA	E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores*, 12 vols. (Oxford 1934-1972).
CM	*Classica et Mediaevalia* (København).
CMCS	*Cambridge Medieval Celtic Studies* (Leamington Spa, Warwickshire).
Coccia	E. COCCIA, *La cultura irlandese precarolina miracolo o mito?* SM 8 (1967) 257-420.
Cordoliani	A. CORDOLIANI, *Les traités de comput du haut Moyen Âge*. ALMA 17 (1943) 51-72.

CPG	M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974ss).
CPh	*Classical Philology* (Chicago).
CPL	E. DEKKERS-A. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum* (²1961 [SE 3]; 3ª ed. aumentada y corregida, Steenbrugis 1995).
CPPM	*Clavis Patristica Pseudoepigraphorum Medii Aevi* (Turnhout I, 1990; II, 1994).
CQ	*Classical Quarterly* (Oxford).
CRAI	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris).
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Paris-Louvain 1903ss).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1865ss).
CTh	*Codex Theodosianus*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Paris 1907-1953).
DBI	*Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma 1960ss)
DCB	*Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, 4 vols. (ed W. Smith y H. Wace, London 1887).
DDC	*Dictionnaire de droit canonique* (Paris 1924-1965).
DHEE	*Diccionario de Historia eclesiástica de España* (Madrid 1972-1975).
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* (Paris 1909ss).
Díaz	M. C DIAZ Y DIAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Madrid 1959).
Didaskal.	*Didaskaleion Studi filologici di letteratura cristiana antica* (Torino).
Diehl	E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, 3 vols. (Berlin 1925-1931; ed. altera con suplemento de J. Moreau, ibid 1961).
DIP	*Dizionario degli Istituti di perfezione* (Roma 1974ss).
DissA	*Dissertation Abstracts International Abstracts of Dissertation Available in Microfilm or as Xerographic Reproduction*, Ann Arbor (Michigan).
DOP	*Dumbarton Oaks Papers* (Cambridge [Mass.] 1941ss).
DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, bajo la dirección de A. DI BERARDINO, 3 vols. (Casale Monferrato 1983-1988). Trad. española: *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, 2 vols. (Salamanca 1991).
DR	*Downside Review, Bath, Downside Abbey and Exeter*

DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (Paris 1933-1995).
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1903-1970).
Duchesne, Fastes	L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vols. (Paris 1910).
Duchesne LP	*Liber Pontificalis*, 2 vols. (ed. L. Duchesne, Paris 1886-1892; 3.ª ed. de C. Vogel, 3 vols., ibid. 1955-1975).
Dümmler	Ernst DUMMLER, *St Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit, mittheil ant fesch* (Zürich, 12 [1859]) 205-267.
EC	*Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano 1949-1954).
EE	*Estudios Eclesiásticos* (Madrid)
EHR	*English Historical Review* (London).
EI	*Enciclopedia Italiana (Treccani)* (Roma 1929-1977).
EOMIA	*Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, 2 vols (ed. C. H. Turner, Oxford 1899-1934)
Emerton	E. EMERTON, *The Letters of St Boniface* (New York 1940) (textos escogidos en inglés)
EphL	*Ephemerides Liturgicae* (Città del Vaticano).
ES	E. FLOREZ, *España Sagrada* (Madrid 1747ss).
Esposito	M. ESPOSITO, *Latin Learning and Mediaeval Ireland* (Variorum Reprints, London 1988).
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain).
Fliche-Martin	A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, trad. it. Torino, I ²1958; II ³1972; III ³1972; IV ³1972; V ²1971; trad. española: *Historia de la Iglesia*, Valencia I (1978), II (1976), III (1977), IV (1975), V (1974).
FMS	*Frühmittelalterliche Studien* (Berlin).
Gaudemet	J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IVᵉ siècle*, SCh 241 (Paris 1977).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller* (Leipzig-Berlin 1897ss)
GIF	*Giornale Italiano di Filologia* (Roma).
Hahn	H. HAHN, *Bonifaz und Lul Ihre angelsachsischen Korrespondenten* (Leipzig 1883).
Hardy, Catalogue	T. D. HARDY, *A Descriptive Catalogue of Materials Relating to the History of Great Britain and Ireland*, 3 vols (London 1862-1871).
Hauck	A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5 vols. (Leipzig IX ed., Berlin 1958).
Hfl-Lecl	C. J. v. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par H. Leclercq (Paris 1907-1952).

HJ .... *Historisches Jahrbuch* (München).
HTR .... *Harvard Theological Review* (Cambridge [Mass.]).
ICL .... D. SCHALLER y E. KONSGEN, *Initia carminum Latinorum saeculo undecimo antiquiorum* (Göttingen 1977).
ICR .... G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (Roma 1857-1888; Suppl. fasc. I, ed. I. Gatti, ibid. 1915).
ICUR .... *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series* (Città del Vaticano 1922ss).
IER .... *Irish Ecclesiastical Record.*
IHR .... *Irish Historical Studies*
ITQ .... *Irish Theological Quarterly* (Dublin).
Jaffé .... Ph. JAFFE, *Regesta Pontificum Romanorum* (reimp. anast., Graz 1956).
JbAC .... *Jahrbuch für Antike und Christentum* (Münster 1958ss).
JEH .... *Journal of Ecclesiastical History* (Edinburgh-London).
JL .... *Jarrow Lecture* (Jarrow).
JLW .... *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (Münster 1921ss).
Jones, Bede .... C. W. JONES, *Bede, the Schools and the Computus* (Variorum Reprints, London 1994).
JRH .... *Journal of Religious History* (University of Sidney).
JRSAI .... *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*
JRS .... *Journal of Roman Studies* (London).
JS .... *Journal des Savants* (Paris).
JTS .... *Journal of Theological Studies* (Oxford).
Kenney .... J. F. KENNEY, *The Sources for the Early History of Ireland* I (New York 1929) (se citan los números, no las páginas).
Kylie .... E. KYLIE, *The English Correspondence of St Boniface* (London 1911) (textos escogidos en inglés).
Laistner, Hand-List M. L. W. LAISTNER and H. H. KING, *A Hand-List of Bede Manuscripts* (Ithaca 1963).
Lampe .... G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon* (4.ª reimp. con correcciones y adiciones, Oxford 1976).
LCL .... *Loeb Classical Library* (London-Cambridge [Mass.] 1912ss).
Lex des Mitt .... *Lexikon des Mittelalters* (München-Zürich 1977ss).
LP .... *Liber Pontificalis* (cf. Duchesne LP).

LQ .... *Liturgiegeschichtliche Quellen* (Münster i.W. 1918ss).
LQF .... *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* (Münster i.W. 1902-1940; 1957ss).
LTK .... *Lexikon fur Theologie und Kirche* (Freiburg i. Br. ^{2}1957-1965).
MA .... *Le Moyen Âge, Revue trimestrelle d'histoire et de philologie* (Paris).
MAA .... *Mediaeval Academy of American Publications* (Cambridge, MA).
Maassen .... F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* (Graz 1870 [reimp. Graz 1956]).
MAev .... *Medium Aevum* (Oxford).
Magi .... L. MAGI, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec)* (Roma-Louvain 1972).
MAL .... *Memorie della Classe di Scienze morali e storiche dell'Accademia dei Lincei* (Roma).
Manitius .... M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* 2 vols. (München 1923).
Mansi .... J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (reimp. anast., Graz 1960-1962).
MEFRA .... *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*
MGH .... *Monumenta Germaniae Historica* (Hannover-Berlin 1826ss).
MH .... *Museum Helveticum Revue Suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique* (Bâle).
Mirbt .... C. MIRBT-K. ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tübingen ^{2}1967).
MLatJb .... *Mittellateinisches Jahrbuch* (Köln).
Monceaux .... P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris 1901-1923).
Mordek .... H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich* (Berlin 1975).
Moricca .... U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana* (Torino 1928-1934).
MPhL .... *Museum Philologicum Londiniense* (Amsterdam).
MRS .... *Mediaeval and Renaissance Studies* (London).
MSCA .... *Miscellanea Agostiniana,* 2 vols. (Roma 1931).
MSLC .... *Miscellanea di Studi di letteratura cristiana antica* (Catania 1947ss).
MS .... *Medieval Studies* (Toronto).
MSR .... *Mélanges de Science Religieuse* (Lille).
MTZ .... *Münchener theologische Zeitschrift* (München).

Musca	G. MUSCA, *Il venerabile Beda, storico dell'alto medioevo* (Bari 1973).
NAWG	*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen* (Phil.-hist. Klasse, Göttingen [cf. NGWG]).
NBA	*Nuova Biblioteca Agostiniana Opere di S Agostino,* edición latino-italiana, bajo la dirección de AGOSTINO TRAPE (Augustinianum) (Roma 1965ss).
NDid	*Nuovo Didaskaleion* (Catania).
NGWG	*Nachrichten (1884-1893 von) der Gesellschaft der Wissenschaften in (1884-1893 zu) Gottingen, Phil -hist Klasse 1894-1933* (cf. NAWG).
NRT	*Nouvelle Revue Théologique* (Louvain).
OCP	*Orientalia Christiana Periodica* (Roma).
OGM	*Opere di Gregorio Magno* (Città Nuova, Roma).
Orchard	A. ORCHARD, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8, Cambridge 1994).
PAC	*Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I: *Afrique (303-533)* (Paris 1982).
Palazzini	*Dizionario dei Concili,* bajo la dirección de P. PALAZZINI (Roma 1963-1967).
PAPhS	*Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia).
Patrologia III	*Patrologia III I Padri latini (secoli IV-V),* bajo la dirección de A. DI BERARDINO (Torino 1978 [trad española BAC 422, Madrid ³1993]).
PBSR	*Papers of the British School at Rome* (London).
PCPhS	*Proceedings of the Cambridge Philological Society* (Cambridge)
PG	*Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1857-1866, Índices 1928-1936).
PL	*Patrologiae cursus completus, Series Latina* (ed. Jacques-Paul Migne, Paris 1841-1864).
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire* (Cambridge 1971ss).
PLS	*Patrologiae latinae Supplementum* (ed. A. Hamman, Paris 1957-1971).
Plummer	C. PLUMMER, *Miscellanea Hagiographica Hibernica* (Bruxelles 1925) 171-238.
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903ss).
Pontal	O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens* (Paris 1989).
PRIA	*Proceedings of the Royal Irish Academy* (Dublin).
PW	*Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft* (ed. G. WISSOWA-W. Kroll-K. Mittelhaus-K. Ziegler, Stuttgart 1893ss).

RAAN	*Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
RAL	*Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei* (Roma).
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique* (Toulouse).
RBen	*Revue Bénédictine* (Abbaye de Maredsous).
RBi	*Revue Biblique* (Paris).
RBPh	*Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (Bruxelles).
RBS	*Regulae Benedicti Studia* (Hildesheim).
RCCM	*Rivista di cultura classica e medievale* (Roma).
RDC	*Revue de droit canonique* (Strasbourg)
REA	*Revue des Études Anciennes* (Valence).
REAug	*Revue des Études Augustiniennes* (Paris).
RecAug	*Recherches augustiniennes* (Supplément à REAug, Paris).
RecSR	*Recherches de Science Religieuse* (Paris).
RecTh	*Recherches théologiques* (Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Paris).
REL	*Revue des Études Latines* (Paris).
Repertorium	*Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* (Roma 1962ss).
RET	*Revista Española de Teología* (Madrid).
RFIC	*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* (Torino).
RH	*Revue Historique* (Paris).
RHCEE	*Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España* (Salamanca 1967-1977).
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique* (Louvain).
RHEF	*Revue d'histoire de l'Église de France* (Paris).
RHL	*Revue d'histoire et de littérature religieuses* (Paris).
RhM	*Rheinisches Museum* (Frankfurt).
RHPhR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Paris).
RHR	*Revue de l'histoire des religions* (Paris).
RHSpir	*Revue d'histoire de la spiritualité* (Paris).
RHT	*Revue d'histoire des textes* (Paris).
RIL	*Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche* (Milano).
RMAL	*Revue du Moyen Âge Latin* (Paris).
Roger	M. ROGER, *L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin* (Paris 1905).
RomBar	*Romanobarbarica Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico* (Roma).

RQA	*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* (Freiburg i. Br.).
RSC	*Rivista di Studi Classici* (Torino).
RSCI	*Rivista di Storia della Chiesa in Italia* (Roma).
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura religiosa* (Firenze).
RSPh	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris).
RSR	*Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg).
RTAM	*Recherches de théologie ancienne et médiévale* (Louvain).
RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne).
RTL	*Revue Théologique de Louvain* (Louvain).
SAB	*Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Philos.-hist. Klasse, Berlin).
SAW	*Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien* (Philos.-hist Klasse, Wien).
SCh	*Sources Chrétiennes* (Paris).
Schanz	M. SCHANZ (C. HOSIUS-G. KRUGER), *Geschichte der römischen Literatur* (München 1907-1920).
SCH	*Studies in Celtic History* (Cambridge).
Schmitz	H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* I (Mainz 1883 [reimp. Graz 1958]); II, *Die Bussbucher und das kanonische Bussverfahren* (Düsseldorf 1898 [reimp. Graz 1958]).
SDHI	*Studia et Documenta Historiae et Iuris* (Roma).
SE	*Sacris Erudiri Jaarboek voor godsdienstwetenschappen* (Steenbrugge).
SHAW	*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Heidelberg).
Sims-Williams	P. SIMS-WILLIAMS, *Religion and Literature in Western England, 600-800* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 3, Cambridge 1990).
SHR	*Scottish Historical Review*
SLH	*Scriptores Latini Hiberniae* (Dublin).
SM	*Studi Medievali* (Spoleto).
SMSR	*Studi e materiali di storia delle religioni* (Roma).
SO	*Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae* (Oslo).
SP	*Studia Patristica* (en TU) (ed. K. Aland-F. L. Cross, Berlin 1957ss).
SSAM	*Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto).
SSR	*Studi Storico-Religiosi* (Università di Roma).
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano).

Stegmüller	F. STEGMULLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi* (Matriti 1940-1961).
STh	*Studia Theologica* (Scandinavian Journal of Theology, Lund.).
StudMon	*Studia Monastica* (Barcelona).
SZG	*Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* (Zürich).
Tangl	M. TANGL, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus* (MGH, ep. sel. 1) (Berlin 1916).
Thiel	A. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum* (Brunsbergae 1868).
ThLL	*Thesaurus Linguae Latinae* (Leipzig 1900ss).
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Berlin).
ThQ	*Theologische Quartalschrift* (Tübingen).
ThS	*Theological Studies* (Baltimore).
ThZ	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
TRE	*Theologische Realenzyklopädie* (Berlin-New York 1976ss).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig-Berlin 1882ss).
Turner	Cf. EOMIA.
VC	*Vigiliae Christianae* (A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam).
Verzeichnis	H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller* (Verzeichnis und Siegel, Freiburg i. Br. 1981).
VetChr	*Vetera Christianorum* (Bari).
Vogel-Achille	C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Âge* (Paris 1969); [edición ampliada por C. ACHILLE CESARINI, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*] (Leuman ²1988).
Ward, Bede	B. WARD, *The Venerable Bede* (London 1990).
Wasserschleben	W. H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche* (Halle 1851 [reimp. Graz 1958]).
Whitelock	D. WHITELOCK, *English Historical Documents ca 500-1042* (English Historical Documents 1, London ²1979).
Wright	T. WRIGHT, *Biographia Britannica Literaria* I (Anglo-Saxon Period, London 1842).
WS	*Wiener Studien Zeitschrift fur klassische Philologie und Patristik* (Wien).
ZCP	*Zeitschrift für celtische Philologie* (Tübingen).
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Stuttgart).
ZKTh	*Zeitschrift für katholische Theologie* (Wien).
ZKWL	*Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* (Leipzig).
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (Bonn).

ZRG .... *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romanistische Abteilung, Weimar).

ZRGG .... *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (Köln).

ZRGKan .... *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Kanonistische Abteilung, Weimar).

ZThK .... *Zeitschchfrit für Theologie und Kirche* (Tübingen).

DEL CONCILIO DE CALCEDONIA (451) A BEDA

LOS PADRES LATINOS

Capítulo I

EL OCCIDENTE LATINO. DE LEÓN MAGNO A BEDA

Por Robert A. Markus *

Introducción

El volumen precedente de la patrología abordaba un período en el que tanto el mundo romano como el cristianismo sufrieron algunos de los cambios más profundos de su historia. El Imperio romano se había transformado, como consecuencia de la crisis del siglo III, con las reformas de Diocleciano y de Constantino. Se había implantado una estructura administrativa ampliamente nueva, y los cambios de gobierno se vieron acompañados de un cambio social no menos importante. El nuevo estilo del Imperio y de la misma función imperial alcanzaron una firme estabilidad a finales del siglo IV. La división entre las dos partes del Imperio, Oriente y Occidente, no comprendida por Constantino y sus sucesores, se había concretado en una institución permanente tras la muerte de Teodosio I (395). Constantinopla misma había llegado a ser, durante la segunda mitad del siglo IV, la capital en competencia con Roma para el Occidente. Ésta, aunque todavía ostentaba el antiguo prestigio y los valores simbólicos, se había visto eclipsada por la importancia política de las residencias más recientes de Milán y, desde el 402, de Ravena.

Los cambios del Imperio no dejaron de influir en la vida de la Iglesia cristiana. Nada, sin embargo, incidió tan profundamente en su desarrollo histórico como la revolución que tuvo lugar en su condición mundana con el reconocimiento conseguido en tiempos de Constantino. La Iglesia perseguida, la de los mártires, había llegado a ser, en el transcurso de una sola generación, una Iglesia privilegiada, que gozaba del favor imperial, de prestigio, riqueza e influencia. Este drástico cambio, a menudo etiquetado como *revolución constantiniana,* no se había realizado en un momento. El reconocimiento y los privilegios concedidos a la Iglesia y a su clero alcanzaron su

* Universidad de Nottingham (Gran Bretaña).

forma definitiva en los últimos decenios del siglo IV. Esto no acaece plenamente antes del año 390 con Teodosio I y (después de su muerte en el 395) con sus hijos, cuando la política oficial se consolida con la proscripción del paganismo y de las discordias cristianas, así como con el apoyo a la ortodoxia aprobada por la autoridad imperial. Hacia la mitad del siglo V —el inicio del período del que trata el presente volumen— el cristianismo había llegado a ser, en el sentido más pleno, la religión oficial del Imperio.

La cristianización de la sociedad romana había avanzado a la par que el creciente prestigio de la Iglesia. Hacia la mitad del siglo V ya no había paganos que ocuparan puestos importantes de gobierno; la conversión al cristianismo de la aristocracia senatorial era bastante completa; las masas urbanas eran predominantemente cristianas y, a menudo, fanáticas. Los cristianos cultos se habían acomodado a la cultura y al estilo de vida de sus contemporáneos. El malestar con respecto a la cultura profana, tan característico de la fisonomía de las generaciones de Jerónimo y Agustín, estaba desapareciendo rápidamente, pues la rivalidad entre las clases dedicadas a la conservación de la tradicional cultura pagana y los cristianos cultos, especialmente obispos, estaba debilitándose en las nieblas del pasado. Cristianos aristocráticos, hacia la mitad del siglo V, como el galo-romano Sidonio Apolinar podían vanagloriarse de una cultura literaria y retórica totalmente conforme con las tradiciones recibidas. Social y culturalmente, los cristianos se habían integrado completamente y, a su vez, habían asimilado la cultura y los valores que previamente habían mantenido sus contemporáneos no cristianos. El tradicional paganismo romano virtualmente había desaparecido en Occidente.

Hacia la mitad del siglo V, los cristianos ya no tenían que afrontar más los problemas de adaptación a una sociedad y a una cultura, cuyas raíces se hundían en un pasado no cristiano. En realidad, la adaptación era completa. Pero comenzaban a emerger nuevas sociedades en los territorios de algunas provincias romanas de Occidente. En un principio, los germanos instalados dentro de las provincias imperiales habían sido vistos como aliados del Imperio y fueron organizados de acuerdo con las estructuras administrativas romanas. Conservaron sus leyes tribales y, en diversa medida, las propias tradiciones, así como una identidad precaria en su ambiente romano; a veces, como en el caso de los godos, su identidad se vio reforzada por su fe arriana; eran gobernados por sus jefes, cuya lealtad hacia los emperadores no estaba siempre exenta de ambigüedad, tal como

hubiera requerido su teórica sujeción al dominio romano. Los sobrevivientes asentamientos germánicos se estaban transformando de manera inexorable en reinos autónomos. En el arco de tres siglos, desde la muerte de Agustín a la de Beda, los angustiosos problemas a que hubo de hacer frente la Iglesia cristiana eran los mismos que habían surgido de la necesidad de adaptación a las nuevas sociedades germánicas que estaban formándose en la Europa occidental.

En el ámbito del mundo romano, a lo largo del siglo IV y al inicio del V, el cristianismo había sido esencialmente receptivo. Había heredado una cultura ya elaborada, en cuya creación no había tenido parte; había aprendido a convivir con ella, a pensar, a hablar y a encontrarse cómodo en ese ambiente. En adelante, su papel se invertía: ya en posesión de maduras tradiciones propias, de su organización institucional y de una cultura, debía adaptarse a las nuevas formas sociales y tradiciones culturales, incluso en el terreno religioso. Pero esto determinaba un papel de enseñanza más que de aprendizaje, y ésta es la posición característica de la Iglesia en las nuevas sociedades germánicas. El cristianismo, configurado en gran medida por tradiciones romanas, va a plasmar las sociedades germánicas con la ayuda de cuanto había adquirido en los siglos precedentes. Mucho de lo que transmitió a las nuevas naciones de la Europa germánica estaba constituido por el bagaje que había recibido de los romanos.

Desde los inicios, la Iglesia había sido, sobre todo, un fenómeno urbano, y el cristianismo había llegado a formar un doble modelo urbano del mundo romano. Sus instituciones se consolidaron con estructuras aprobadas por el concilio de Nicea (325). La geografía administrativa de los episcopados y las provincias eclesiásticas eran muy cercanas a las de la estructura imperial, provincial y municipal. Desde los tiempos de Constantino, los obispos habían recibido considerables poderes y adquirieron un influjo todavía mucho mayor en sus ciudades e incluso más allá de sus propios límites. La legislación de Justiniano reconoció y extendió su autoridad a un amplio ámbito de materias profanas. A lo largo de los siglos V y VI, la administración municipal se había derrumbado en muchas ciudades, y el control del gobierno central se había debilitado. Una gran parte de la aristocracia había desaparecido, porque muchas familias habían emigrado a Constantinopla. Guerras y pestes, especialmente en el siglo VI, habían cambiado los contornos de la sociedad. En otro tiempo, las clases civiles aristocráticas y los administradores habían tenido un completo dominio y ejercido un

poderoso patrocinio; ahora, en cambio, la riqueza y el poder eran monopolizados, cada vez más, por el personal militar local y el eclesiástico. A menudo, la autoridad municipal se había concentrado en manos del obispo y se había extendido también al territorio que rodeaba su sede con la ayuda de su clero y de las comunidades monásticas. Era un nuevo mundo, de horizontes más reducidos, donde los obispos y el clero representaban, cada vez más, intereses limitados, en ocasiones totalmente locales y municipales, y se vieron irresistiblemente envueltos en variadas actividades y responsabilidades profanas.

Como era natural, las presiones de la vida secular dependían de las circunstancias locales, sujetas a cambios, y, por tanto, eran de naturaleza extraordinariamente variada. En Italia, el sistema imperial, aunque sufrió profundas modificaciones en su carácter, sobrevivió mucho más y de modo más efectivo que en otros lugares. Bajo el dominio de los últimos emperadores occidentales y, después de la deposición de Rómulo Augústulo en el año 476, bajo los reyes germánicos, la estructura de gobierno cambió poco. El dominio de los reyes germánicos y arrianos, excepto algunos años de crisis a finales del reinado del ostrogodo Teodorico (493-526), no incidió fundamentalmente en la continuidad de las instituciones romanas, ni siquiera en su funcionamiento, o en la vida de la Iglesia católica. La invasión de los longobardos y sus asentamientos en los últimos decenios del siglo VI alteraron más efectivamente las condiciones de vida en Italia. Ya antes, el territorio había sufrido mucho en aquel mismo siglo a causa de las guerras de reconquista y de la peste, así como a causa del cambio demográfico y la subversión social que las habían acompañado. Cuando llegaron en los años 560, los nuevos pobladores eran, en gran parte, paganos, aunque la corte arriana hubiese buscado alinear la nación a una forma arriana de cristianismo, y la reina Teodolinda lideró las adhesiones católicas entre los longobardos hacia grupos cismáticos que habían roto con la mayoría del episcopado italiano en la controversia de los Tres Capítulos (cf. más adelante, sección 2). La conversión de los longobardos al catolicismo de sus súbditos romanos favoreció, en el siglo II, su asimilación social y cultural a la población italiana. El dominio imperial efectivo se limitaba al sur italiano y a Sicilia; el resto de Italia estaba bajo el control de los reyes longobardos o de los duques, o bien del exarca residente en Ravena como representante del emperador en Italia, cuyo poder militar y político era precario fuera de la relativamente pequeña región de la Romaña; o bien estaba a merced de los jefes militares que profesaban fidelidad al obispo de

Roma, cuyo territorio estaba a punto de transformarse en el «ducado de Roma».

En otros lugares, en las provincias imperiales occidentales, la autoridad había sufrido incluso cambios más importantes. Las provincias centrales del África romana, la Proconsular y las partes anexionadas de Bizacena y Numidia, pasaron a control de los vándalos en los años posteriores a la invasión africana. La corte vándala no carecía de pretensiones con el fin de fomentar la cultura literaria, e incluso floreció una cierta poesía latina bajo su patronazgo. Pero el cristianismo arriano de los vándalos heredó barreras para una coexistencia con sus súbditos romanos, llegando incluso a una violenta persecución de los católicos a lo largo del siglo V. Los refugiados católicos del norte de África dominado por los vándalos, así como los libros que al parecer llevaron consigo, desarrollaron un importante papel en la vida intelectual del sur de las Galias y de España en el siglo VI. Un grupo de obispos católicos exiliados en Cerdeña, entre ellos Fulgencio de Ruspe, contribuyeron significativamente a los debates que agitaban las iglesias europeas (cf. sección 2.1). Bajo el dominio vándalo, el conflicto entre arrianos y católicos oscureció la oposición entre católicos y donatistas en la Iglesia africana. Cabe preguntarse si el antiguo cisma sobrevivió en alguna forma reconocible. La reconquista de África por parte del ejército de Justiniano en torno al 530 no consiguió restablecer un gobierno bizantino seguro. Atacada repetidamente por las poblaciones mauritanas indígenas, el dominio del Imperio sobre las provincias africanas era débil, hasta que fueron finalmente perdidas bajo los ejércitos conquistadores del Islam en el curso del siglo VII. El cristianismo se hundió y conservó una existencia raquítica durante el período que tratamos y hasta avanzado el medievo.

La Península Ibérica, que a comienzos del siglo V se había dividido —aunque sin estabilidad— entre visigodos, suevos y vándalos, poco a poco cayó bajo el dominio unificado de los visigodos, expulsados de la Galia (a excepción de una pequeña zona en la costa del Mediterráneo, que permaneció en su poder) por la victoria franca del año 507. La reconquista por parte de los ejércitos bizantinos había permitido solamente la constitución de un exiguo y precario punto de apoyo en la provincia Bética. Aunque de fe arriana, los godos coexistieron pacíficamente con los romanos, coexistencia interrumpida solamente por esporádicos conflictos. Hacia la mitad del siglo VI, las dos nacionalidades habían recorrido un largo camino para poderse fundir en lo que Isidoro de Sevilla, que escribía en el siglo VII,

vio como un reino español unificado. Hacía tiempo que el terreno había sido preparado por la asimilación de la cultura y la religión romanas por parte de los godos. La conversión de su rey Recaredo al catolicismo (587) significa un período de consolidación y la emergencia de la floreciente cultura cristiana, interrumpida por la musulmana de gran parte de la península hacia el fin del período que tratamos.

Los francos, que habían comenzado a establecerse en la parte septentrional de la Galia, habían llegado a controlar la mayor parte de aquella área hacia finales del siglo V; y poco antes de la mitad del siglo VI habían extendido su poder sobre el reino de los burgundios y sobre gran parte de los territorios previamente ocupados por el gobierno visigótico. La parte más extensa de la nación estaba localizada en la zona norte del Loira y había ejercido poco influjo en la parte meridional, que era la más romanizada. Los francos habían sido tradicionalmente paganos, pero en un determinado momento (discutido), en torno al año 500, su rey Clodoveo se había convertido al catolicismo.

La cristianización progresó rápidamente entre ellos. El cristianismo, naturalmente, se superpuso a las bien cimentadas tradiciones de una cultura precristiana, que presentaba muchos aspectos inaceptables a los hombres de Iglesia formados en ambientes mediterráneos e irlandeses. Los monjes irlandeses y los asentamientos monásticos fundados por ellos desempeñaron un considerable papel al contribuir a la difusión de una forma de cristianismo menos germánico con la promoción de una moral más rigurosa y una disciplina penitencial y ascética. El control del rey sobre los nombramientos eclesiásticos no fue siempre desastroso, pero a menudo fue considerado sospechoso de simonía, o bien de llegar fácilmente a ella. La repetida división del reino entre los sucesores de Clodoveo causó una cierta inestabilidad política. A lo largo del siglo VII, un sustancial debilitamiento de la autoridad real expuso a la Iglesia franca al poder de los notables laicos. Los desórdenes políticos y la ausencia de una efectiva autoridad central ocasionaron una variedad de problemas. Desde los comienzos del siglo VII, dejaron de celebrarse los sínodos eclesiásticos, con lo que la disciplina regular del clero no se hacía observar, y el ministerio episcopal comenzaba a ser considerado como una recompensa a la fidelidad política y al apoyo material. La vida de la Iglesia gala se equiparó a los modelos dominantes en las otras iglesias occidentales y a la disciplina regular restablecida durante la primera mitad del siglo VIII, sobre todo gracias a los esfuerzos de los reformadores anglosajones.

La obra de San Bonifacio, sobre todo en las zonas septentrionales y orientales de Francia, y de los monjes misioneros ingleses, aparte de otros, significa un momento relevante en el desarrollo de la Iglesia franca, precisamente en torno a la época de la que se ocupa el presente volumen. Sus realizaciones culminaron con la creación de numerosos asentamientos monásticos y de una red regular de sedes episcopales en las regiones orientales del reino franco y con el impulso de una profunda reforma en los territorios centrales.

La Iglesia inglesa tenía a sus espaldas poco más de un siglo de historia. Cuando Gregorio Magno envió su misión en el 596, los anglos eran paganos. El cristianismo había arraigado bien en las provincias romanas de Gran Bretaña durante el siglo IV; parte de él había sobrevivido tras la retirada del gobierno romano en el transcurso del siglo V. Las evidencias arqueológicas y los topónimos nos ayudan a suplir la escasez de testimonios literarios. Pero, incluso con tal ayuda, es muy difícil establecer la amplitud de la continuidad en la vida social e institucional, tanto en las zonas que permanecieron británicas en el oeste y al norte como en aquellas, sobre todo en el sur y el este de la isla, que permanecieron ocupadas por los invasores germánicos procedentes de Europa continental. En tiempos de Beda (hacia el año 700), siete reinos anglos habían alcanzado una existencia más o menos estable, y el cristianismo había llegado a estar bien arraigado entre los anglos. El gran florecimiento religioso y cultural, a menudo llamado «renacimiento northumbriano» a finales del siglo VII y comienzos del VIII, que se había concentrado en torno a los monasterios de Northumbria, era el resultado de la confluencia de una variedad de tradiciones procedentes de la Galia, de la España visigótica, de Irlanda, del antiguo mundo mediterráneo —gracias a la importación directa de libros y a la influencia del arzobispo griego de Canterbury, Teodoro— y de tradiciones propias. Hacia el año 700, se daban las condiciones de un renacimiento cultural al romperse el aislamiento característico del siglo anterior gracias a centros específicos de cultura, a la producción de libros y a las iniciativas artísticas y urbanísticas. En la época de la dinastía carolingia, los francos asumieron la guía política de la mayor parte de esta área cultural después del año 750, período que va más allá del arco de tiempo del que se ocupa este volumen.

La conquista por parte del Islam de gran parte del Oriente Medio, de Egipto, de África del Norte e incluso de gran parte de la Península Ibérica, acaecida entre la mitad del siglo VII y el año 716, significa un momento de desarrollo histórico de nota-

ble significado y de larga duración tanto para Europa como para el cristianismo. Éste, en los territorios invadidos por el poder islámico, prosiguió una abigarrada forma de existencia, más o menos tenaz. El enorme impacto ejercido por el Islam sobre el cristianismo se advertirá claramente mucho tiempo después. A menudo es algo difícil valorar la importancia de los mayores y más dramáticos cambios históricos. El impacto del Islam sobre el cristianismo europeo es uno de esos casos. Un cambio de tan enorme alcance en la geografía eclesiástica llevó consigo la imprevista separación del Norte de África y de amplias zonas del Oriente Medio del mapa geográfico del cristianismo. El hecho determinó el aislamiento de la Iglesia occidental dentro de sus propios confines. La sede romana, ya notablemente separada de los grandes centros eclesiásticos orientales, se veía también privada del único centro importante que habría podido parangonarse con ella, el de Cartago. La Iglesia norteafricana había sido el más grande crisol de vitalidad intelectual y espiritual en el cristianismo latino y estaba orgullosa de sus vigorosas tradiciones de autonomía. Su papel fue de tal alcance que los papas y los emperadores se vieron en la necesidad de tenerlo en cuenta. Su pérdida significó la desaparición de un polo de tensión constantemente fructífero, del que la sede romana se había beneficiado. De ahora en adelante, ya no tendría una rival en Occidente, por lo que emergió como guía indiscutible del cristianismo occidental y centro espiritual de la Europa bárbara occidental: una preceptora de naciones muy poco dispuesta a aprender.

El panorama eclesiástico

El siglo IV y la primera mitad del V habían constituido un período de amplia definición doctrinal y de clarificación. Este escenario de autodefinición de la Iglesia se concluyó con el Concilio de Calcedonia del año 451. Su fórmula cristológica intentaba resolver las dificultades sobre este problema, que había agitado los decenios anteriores. Después de Calcedonia, durante casi doscientos años, ninguna gran elaboración cristológica iba a perturbar la Iglesia. Hacia la mitad del siglo V, los debates sobre la gracia, especialmente sobre las doctrinas de Agustín cuando fueron conocidas y encontraron adeptos en la Galia meridional, habían cesado, pero sólo para ser reavivados a comienzos del siglo VI. Continuaron, sin embargo, las tensiones y, a veces, agudas sobre estos dos problemas durante nuestro período.

1. Definición doctrinal y clarificación

Aunque la doctrina respecto a la persona y las dos naturalezas de Cristo había sido establecida en Calcedonia, la fórmula acordada no encontró una aceptación universal. La oposición se había concentrado en Egipto y en Palestina. Los intentos imperiales por conseguir la reconciliación y la tolerancia no consiguieron alcanzar una armonía real. Durante el reinado de Justiniano (527-565) estaba todavía muy vivo el problema de conservar en aquellas regiones la fidelidad de los monofisitas sin alinearse con las sañudas Iglesias occidentales calcedonenses. Hacia el 540 y el 550, el problema vuelve a plantearse con el intento imperial de imponer la condena de los llamados «Tres Capítulos» (los escritos de Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, todos impugnables por parte de los monofisitas). En Occidente, el gesto era considerado como una traición a Calcedonia y como una intolerable injerencia en la vida de la Iglesia al determinar su doctrina el poder imperial. El debate subsiguiente fue guiado por eclesiásticos africanos, con teólogos de la talla de Facundo de Hermiane. En la Iglesia oriental, el movimiento monofisita no se extinguió, sino que, por el contrario, experimentó un especial florecimiento en las iglesias sirias y en otras iglesias orientales. En Occidente, el apoyo papal a las decisiones de Justiniano se encontró con una difundida oposición y recelo. Los obispos galos e italianos tuvieron necesidad de asegurarse de que la Iglesia romana no había abandonado Calcedonia, y algunas iglesias se separaron incluso de la sede romana. Algunas comunidades italianas permanecieron cismáticas hasta bien entrado el siglo VII. El cisma de los «Tres Capítulos» fue motivo de continua y viva preocupación por parte de los obispos romanos, sobre todo de Pelagio I (556-561), Pelagio II (578-590) y Gregorio Magno (590-604), preocupación que ha quedado reflejada en su correspondencia.

El debate cristológico se inflamó de nuevo en el siglo VII, después de otro intento imperial por conciliar el desacuerdo en las provincias orientales. Aunque la cuestión afectase en esta ocasión particularmente a las provincias orientales, la controversia sobre el monotelismo alcanzó a las iglesias occidentales, pues el tenaz defensor de la ortodoxia calcedonense, Máximo el Confesor, encontró un vigoroso apoyo en las iglesias norteafricana y romana.

Por lo que respecta al período que nos ocupa, las iglesias griegas y las otras orientales habían sido siempre las más implicadas en los problemas cristológicos. La investigación reciente,

sin embargo, sobre las llamadas cristologías «adopcionistas», aparecidas en la España del siglo VIII, da a entender que había existido siempre una continua tradición de reflexión sobre tales asuntos en el Occidente latino, especialmente en la España del siglo VII, que ahondaba sus raíces en los escritos de León y de Agustín. Una mayor atención a este ámbito, todavía poco estudiado, podría ofrecer indicaciones para comprender el desarrollo de la cristología occidental.

Si el problema cristológico estaba en gran medida en el centro de las preocupaciones de las iglesias orientales, el de la gracia y la predestinación imantaba casi por completo la atención de los occidentales. También aquí, sin embargo, los encendidos debates sobre las posiciones de Agustín, especialmente las que habían sido formuladas en los últimos años de su vida, habían sido ya superadas hacia la mitad del siglo V. Sus doctrinas sobre la gracia y la predestinación habían encontrado su defensor en la Provenza, principalmente en aquel desenfrenado portavoz, como él mismo se consideraba, que fue Próspero de Aquitania. Asimismo, la oposición a las opiniones defendidas por Próspero suscitó convencidos opositores, sobre todo en las comunidades monásticas provenzales. Con la partida de Próspero para Roma en el año 433, la controversia se extinguió. La Iglesia gala permaneció entonces fiel a sus posiciones tradicionales, no interesada en las posteriores controversias sobre la enseñanza de Pelagio, permaneciendo en su conjunto preagustiniana y prepelagiana más que «semipelagiana», como ha sido calificada en los tiempos modernos. El debate sobre el tema no vuelve a avivarse antes del último decenio del siglo V por obra de un grupo de monjes escitas y de teólogos africanos exiliados en Cerdeña. Cesáreo de Arlés solucionó la controversia en el Concilio de Orange del año 529.

2. El problema de la «cristianización» y las sociedades germánicas

La cristianización de la sociedad romana había avanzado mucho antes ya del inicio del período del que nos ocupamos (cf. más arriba la sección 1). Pero en general, aunque las condiciones variasen de una región a otra, se había realizado más en las ciudades que en las zonas rurales. Obispos y clero siguieron comprometidos durante mucho tiempo en extender el influjo de su sistema urbano de cristianismo en los ambientes rurales que rodeaban sus ciudades. La actividad de obispos

como Cesáreo de Arlés, Martín de Braga, Columbano y sus monjes irlandeses y otros, así como la acción de los concilios eclesiásticos, nos permiten ver el tipo de problemas que debían resolver y la manera en que los afrontaron.

El cristianismo debía difundirse tanto entre la población rural como entre los germanos que aún no eran cristianos. Esta última actividad no comenzó antes de la misión en Inglaterra de Gregorio Magno (596). Su ejemplo fue seguido en el siglo VII por otros misioneros, que partían de la Galia hacia áreas menos cristianizadas en los territorios vecinos al reino franco*Introducción* e incluso más allá, entre pueblos más lejanos a los que aún no había alcanzado el cristianismo. Desde s. Amando a Wilfredo y Bonifacio ha existido una línea ininterrumpida de semejantes empresas misioneras, que a menudo podemos conocer por medio de las muchas *Vidas* de santos compuestas durante este período o incluso, a veces, por medio de la correspondencia que nos ha quedado. Estas dos situaciones análogas han planteado también problemas análogos. Siempre hubo necesidad de un discernimiento difícil de poner en práctica entre lo que constituía un genuino e inaceptable paganismo en la cultura tradicional y lo que, aunque extraño a la cultura urbana del romano que había crecido en la ciudad, podía ser considerado compatible con la praxis cristiana. No siempre se podía distinguir con claridad al misionero del reformador. Estaban en juego además muchas cuestiones, algunas de las cuales, como la legislación matrimonial, el control de los laicos sobre las instituciones eclesiásticas, la propiedad y otros asuntos semejantes, eran particularmente sentidas en las sociedades germánicas lideradas por una aristocracia guerrera. Preocupaciones respecto a tales cuestiones emergen a menudo en las obras de los obispos, de los concilios eclesiásticos, de los misioneros y de los reformadores así como en los más grandes historiadores del tiempo, como Gregorio de Tours y Beda.

3. Modelos de santidad

No hay ningún período en el que los cristianos no hayan prestado mucha atención a lo que se considera constitutivo del ser cristiano. Esa preocupación se ha expresado en la predicación y en los escritos de todo tipo. El período anterior al que nosotros estudiamos, sobre todo en los últimos decenios del siglo IV y en los tres primeros del siglo V, había sido particularmente rico a la hora de reflexionar sobre una adecuada defini-

ción del cristiano. Aproximadamente los decenios entre el 380 y el 430 habían estado dominados por la incertidumbre sobre las cuestiones concernientes al significado del «nombre cristiano», a la expresión de la perfección cristiana y a la naturaleza del vivir cristiano. Tales inquietudes fueron menos vivas durante el período que estamos tratando. Al aflorar nuevamente las controversias que había suscitado el movimiento pelagiano, sobre todo en la Galia meridional hacia el año 500, los propósitos eran más un intento por lograr una asimilación de la herencia agustiniana con la tradicional teología de la Galia que un movimiento animado por la inquietud sobre problemas de la perfección cristiana. El ideal ascético estaba ampliamente aceptado y había llegado a formar parte del modelo del ministerio episcopal y clerical. En Occidente, al mismo tiempo, muchas comunidades ascéticas estaban redefiniendo su trabajo y su función. El arco de tiempo del que nos ocupamos fue el período de oro de la literatura monástica. La *Regla* de San Benito y un cierto número de otras *Reglas* así como los textos monásticos afrontaban las cuestiones relativas al trabajo, la formación, la organización y la santidad de una comunidad cristiana. El énfasis se ponía más en la naturaleza de la santidad personal en el contexto de una comunidad santa que sobre la santidad individual. La relación entre el claustro y el mundo exterior a sus muros era problemática; los responsables de las comunidades monásticas y los escritores continuaron debatiendo sobre la manera en que las propias comunidades se debían comprometer en el servicio del mundo externo y sobre la manera en que sus ideales debían penetrar el mundo del cristianismo ordinario fuera de los monasterios. La clásica división entre vida contemplativa y vida activa como modelos del vivir cristiano continuaba manteniendo en ejercicio a muchas inteligencias.

La Biblia era la base de gran parte de la predicación sobre la vida cristiana y sus exigencias. Los métodos ya consolidados de exposición ofrecían a los predicadores un considerable instrumental de enseñanza doctrinal y moral. Para su interpretación disponían ya de una variedad de recursos y de técnicas heredadas de sus predecesores. Un genuino interés científico por el texto podía perfectamente coexistir con las más extravagantes fantasías de los significados «figurados». Con el recurso a una amplia gama de procedimientos hermenéuticos, los comentaristas de la Escritura y los homiletas eran capaces de ofrecer a los oyentes y a los lectores una representación coherente tanto de la formación del universo cristiano como de la vida cristiana.

4. El pasado romano

La fortuna del modelo ascético de vida, unida a la disminución de oportunidades de recibir una educación secular tradicional, confirió a la cultura intelectual de este período una acentuada impronta bíblica. Las tensiones originadas por un debate permanente con el mundo no cristiano —tensiones que constituían un ingrediente esencial en el ambiente cultural de la generación de Ambrosio y Agustín— ya no existían y, por tanto, no contribuían a la creatividad intelectual de los escritores cristianos. Cada vez más, la Biblia se convertía en el instrumento para determinar los horizontes incluso de las personas más avanzadas culturalmente.

La última generación que gozó de una floreciente cultura literaria secular e intelectual, consolidada entre las clases superiores de la sociedad romana, fue la que vivió durante el período de dominio ostrogodo en Italia. La habilidad filosófica y el vasto conocimiento de Boecio habrían sido considerables en cualquier época, pero una iniciativa como la suya no habría sido imaginable después de los años 530. Ya no existía un contexto para ella. Las elites intelectuales que habían mantenido tales realizaciones habían desaparecido de Italia y del resto de Europa occidental. La ausencia de un adecuado contexto es probablemente más decisiva que el enorme empobrecimiento de los recursos de las bibliotecas occidentales. Algunos decenios más tarde, Casiodoro, aunque poseía una excelente biblioteca, era muy consciente de ser el heredero de una cultura que estaba desapareciendo rápidamente de su mundo y necesitaba de un solícito cuidado para salvarla del olvido. El aliento de Justiniano en favor de la educación pública en Italia después de la reconquista parece haber tenido una efectividad limitada. Los cambios sociales y las condiciones políticas de la segunda mitad del siglo VI (cf. más arriba, sección 1) socavaban desgraciadamente cualquier posibilidad de un renacimiento cultural.

De ahora en adelante, las condiciones para cualquier renacimiento cultural dependerían de las iniciativas de los reyes germánicos, del mecenazgo de sus cortes, de las comunidades monásticas, de las bibliotecas y del compromiso de obispos y eclesiásticos. Ninguna de estas condiciones estuvo ausente después de la mitad del siglo VI. El reino visigótico en el siglo VII y algunos reinos anglosajones, especialmente el de Northumbria en los decenios en torno al año 700, desplegaron notables esfuerzos para recuperar la herencia de la antigüedad. Algunos escritores de este período podían atribuir mayor valor a la eru-

dición secular respecto a los escritores cristianos antiguos, como, por ejemplo, Agustín, cuyo uso había sido relegado solamente para una mejor comprensión de la Escritura. Es fácil subestimar la obra creadora requerida en tales esfuerzos. La obra enciclopédica de Isidoro de Sevilla o también mucha de la obra científica de Beda puede ser ciertamente calificada como obra de recopilación. El material era suministrado por la antigüedad clásica y cristiana, pero en ambos casos se requería un procedimiento de reorganización e interpretación de un material, a menudo, fragmentario. A costa de una cierta simplificación, un vasto patrimonio de cultura era conservado de esta manera, a veces mediante la simple yuxtaposición, a menudo en una síntesis genuina, integrada en formas nuevas e infrecuentes. Lo mismo se puede decir, aunque más modestamente, para las colecciones de extractos compilados, con mucha frecuencia a partir de las obras de Agustín.

Los escritos históricos ofrecen los intentos más relevantes por parte de un escritor para formular claramente el sentimiento sobre su propia época respecto al pasado. Los más grandes historiadores de aquel período, Gregorio de Tours y Beda, han emprendido la tarea de escribir la historia de sus propias naciones, partiendo de su época cristiana y poniéndola en relación con un horizonte histórico más amplio, el del mundo romano e incluso el de las narraciones bíblicas. Aunque con dimensiones más reducidas y concisas, autores de crónicas, italianos, africanos, españoles y constantinopolitanos, mantuvieron viva la tradición iniciada por Jerónimo con la traducción de la *Crónica* de Eusebio y, por lo general, continuaron la obra de sus predecesores hasta su tiempo. Registrar el pasado era siempre e inevitablemente un juicio sobre el presente en relación con aquél. Y ese juicio variaba de un escritor a otro.

El período del que acabamos de presentar una visión a vuelo de pájaro, respecto al siglo IV y los comienzos del V, es el panorama de unos horizontes que se reducen. Sobre todo después del cambio radical del siglo VI (cf. más arriba, sección 1), presenta un pensamiento creativo menos rico, más preocupado por la conservación y el hallazgo de maneras para integrar cuanto se había heredado del pasado. No debe sorprender que la mayor parte del material básico educativo usado en las escuelas del alto Medievo europeo hubiese sido reunido y en gran medida proporcionado por los escritores de este último período de la «época de los Padres».

BIBLIOGRAFÍA

Panorama histórico

O. BERTOLINI, *Roma e i Longobardi* (Roma 1972).
A. CAMERON, *The Mediterranean World in Late Antiquity. AD 395-600* (London 1993).
P. DELOGU-A. GUILLOU-G. ORTALLI, *Longobardi e Bizantini* (Torino 1980).
E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien* (Zürich-München 1976, 1979).
P. HUNTER BLAIR, *An Introduction to Anglo-Saxon England* (Cambridge 1956).
A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602*, 3 vols. (Oxford 1964); traducción italiana: *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)* (Milano 1993).
C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord* I: *Des origines jusqu'à la conquête arabe* (Paris 1961).
G. PUGLIESE CARRATELLI (ed.), *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia* (Milano 1979).
R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Historia de España* III (Madrid 1940).
J. A. MOORHEAD, *Theoderic in Italy* (Oxford 1992).
E. STEIN, *Histoire du Bas Empire*, 3 vols. (Paris-Bruxelles 1949-1959).
E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain* (Oxford 1969), traducción española: *Los godos en España* (Madrid 1971).
H. WOLFRAM, *Geschichte der Goten* (München 1979).

Historia de la Iglesia

A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart 1990).
H. CHADWICK, *The Early Church* (Harmondsworth 1967, ²1993).
J. CUOQ, *L'Église d'Afrique du Nord* (Paris 1984).
E. DASSMANN, *Kirchengeschichte II* (Stuttgart, en prensa).
L. DUCHESNE, *L'Église au VIᵉ siècle* (Paris 1925).
A. FLICHE-V. MARTIN (eds.), *Histoire de l'Église depuis ses origines jusqu'à nos jours* IV y V (Paris 1945 y 1947), traducción italiana: IV: *Dalla morte di Teodosio all'avvento di s. Gregorio Magno (395-590)* (Torino ³1972, reimp. 1977); V: *San Gregorio Magno, Gli Stati barbarici e la conquista araba (509-757)* (Torino ²1971), traducción española: IV: *Los reinos germánicos* (Valencia 1975); V: *El nacimiento de Europa* (Valencia 1974).
A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* I (Berlin ⁹1958).
H. JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, II: *Die Reichkirche nach Konstantin dem Grossem;* II, 1: *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* (Freiburg 1971); II, 2: *Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter* (Freiburg 1975), traducción italiana: *Storia della Chiesa;* II, 1: *L'epoca dei concili* (Milano 1977); II, 2: *La Chiesa tra Oriente e Occidente* (Milano 1978), traducción

española: *Manual de Historia de la Iglesia,* II: *La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII* (Barcelona 1980).
H. M. R. E. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglon-Saxon England* (London 1972).
G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia* I: *Dalle origini al concilio di Trento* (Milano 1978).
K. SCHAFERDIEK, *Die Kirche des fruhen Mittelalters*, en *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Bd. II (Erster Halfband, Munchen 1978).
F. VAN DER MEER-C. MOHRMANN, *Atlas of the Early Christian World* (London 1958).
J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* (Oxford 1983).

Doctrinas, pensamiento, cultura

A. H. ARMSTRONG (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge 1967).
P. R. L. BROWN, *The Cult of the Saints* (London 1981), traducción italiana: *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (Torino 1983).
— *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (London 1992), traducción italiana: *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* (Roma-Bari 1995).
— *Society and the Holy in Late Antiquity* (London 1982), traducción italiana: *La società e il sacro nella tarda antichità* (Torino 1988).
A. CAMERON, *Christianity and the Rethoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Berkeley, CA., 1991).
E. CASPAR, *Geschichte des Papstums* II (Tübingen 1933).
A. DI BERARDINO-B. STUDER, *Storia della teologia* I: *Epoca patristica* (Casale Monferrato 1993).
A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II, 1: *Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (415-519)* (Freiburg 1986); II, 2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (Freiburg 1989).
B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992).
R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1990), traducción italiana: *La fine della cristianità antica* (Roma 1996).
J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine* I: *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago 1971).
— *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine,* III: *The Growth of Medieval Theology* (Chicago 1978).
P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècle* (Paris 1962), traducción italiana: *Educazione e cultura nell'occidente barbarico dal VI all'VIII secolo* (Roma 1966).
J. RICHARDS, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages. 476-752* (London 1979)

CAPÍTULO II

LITERATURA CRISTIANA DE ÁFRICA

Por MANLIO SIMONETTI *

INTRODUCCIÓN

La literatura cristiana de África desde la segunda mitad del siglo V hasta finales del VI presenta características específicas que la individúan en relación con las literaturas contemporáneas de otros reinos romanobarbáricos de Occidente. Para explicar tal especificidad, debemos tener en cuenta, en primer lugar, la enérgica acción pastoral desarrollada por Agustín y por sus mejores discípulos en beneficio de la recuperación moral y cultural de una buena parte del clero africano, cuya decadencia se había manifestado a lo largo del siglo IV como consecuencia de los daños ocasionados por la crisis donatista y, todavía antes, por la rápida mundanización del clero provocada por el nuevo orden instaurado por Constantino en la relación entre el Imperio y la Iglesia. Los resultados positivos conseguidos por tal acción provocaron una estimable reacción cultural a los acontecimientos de política religiosa propios de las regiones africanas, hasta el punto de caracterizar de modo singular su actividad literaria. En efecto, el choque que las poblaciones, ya en gran parte cristianizadas, de estas populosas regiones tuvieron con los invasores germánicos, fue mucho más traumático que en cualquier otra región de Occidente, porque la hostilidad que la *fides* arriana de los vándalos suscitó en las poblaciones católicas locales provocó por parte de aquéllos una reacción mucho más violenta que en cualquier otro lugar. Sus repercusiones culturales en general y, sobre todo, doctrinales no fueron secundarias. Una consecuencia muy importante de la invasión fue que África se separó completamente de Occidente, rompiendo las relaciones pluriseculares que la habían ligado sobre todo a la Iglesia de Roma para mirar ahora a Constantinopla, pues sólo de allí podía esperar la liberación. En efecto, ésta tuvo lugar aunque muy tarde, y no fue tan parcial ni efímera como en Italia y España, de manera que también desde este punto de vista la historia de

* Universidad La Sapienza (Roma) y Augustianum (Roma)

África tuvo sus caracteres propios respecto a la de otras regiones romanobarbáricas. Esa especificidad influenció de manera profunda la producción literaria, pues favoreció la de tema doctrinal con menoscabo de otros intereses, e incluso en los demás géneros la orientó en un sentido bien determinado y delimitado.

Debemos considerar también que la revitalización cultural conducida por Agustín se vio favorecida por la circunstancia de que las escuelas de África consiguieron conservar una cierta vitalidad, más prolongada que en otros lugares, y de que, cuando la lucha religiosa de Guntamundo en adelante se calmó o no se ensañó con la despiadada violencia que había distinguido los reinados de Genserico y, sobre todo, de Hunerico, hubo una cierta revitalización de carácter literario en sentido amplio, que se manifestó incluso en el terreno poético y que contribuyó sin duda a elevar el tono medio de toda la actividad cultural. Como consecuencia, incluso en la forma de expresión, la literatura cristiana de África, inmune a la rápida decadencia que caracterizó las de la Galia y también de Italia, presenta en comparación con éstas un nivel medio muy superior. Se ha de precisar que, cuando hablamos de nivel cultural, entendemos el de una elite de alta condición social, con capacidad de instruirse en alguna medida si lo quería, incluso en griego (como nos enseña el caso de Fulgencio) y, por tanto, capaz de conservar un mejor contacto con la literatura de los siglos precedentes, incluida la pagana. Por otro lado, incluso allí donde la literatura se hace popular, como sucede en el terreno de la homilética, conserva en África una notable dignidad de carácter formal, que está muy a tono con el elevado nivel de cultura típico de esta literatura africana de los siglos V y VI. No nos adentramos más allá de esta época, porque la invasión árabe parece haber puesto inmediatamente fin a cualquier actividad cultural en latín y borró en poco tiempo cualquier huella de cristianismo en una tierra ilustre por los nombres de Tertuliano, Cipriano, Ticonio y Agustín.

BIBLIOGRAFÍA: U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. III, 1 y 2 (Torino 1932-1934); P. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris 1955); P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris ³1964); J. GAVIGAN, *De vita monastica in Africa septentrionali inde a temporibus S. Augustini usque ad invasiones Arabum* (Torino 1962); L. SCHMIDT, *Geschichte der Wandalen* (Munchen 1968); CLAUDE LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire* (Paris 1979); V. SAXER, *Saints anciens d'Afrique du Nord* (Città del Vaticano 1979); F. DECRET-MH. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité, des origines au Ve siècle* (Paris 1981); S. LANCEL, *La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord. État des questions*: REL 59 (1981) 269-297; Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle* (Roma 1982); J. CUOQ, *L'Église de l'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle* (Paris 1984); J.-L. MAIER, *Le dossier du Donatisme*, 2 vols. (Berlin 1979, 1987); B. BALDWIN, *Some Pleasures of Later Roman Literature: the African Contribution*: ActaClass. 32 (1989) 37-57; A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)* (Milano 1990); P.-A. FEVRIER, *Approches du Maghreb Romain. Pouvoirs, différences et conflits*, 2 vols. (Aix-en-Provence 1989, 1990); G. C. PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine* (Études Aug., Paris ²1990); S. PULIATTI, *Ricerche sulle Novelle di Giustiniano. La legislazione imperiale da Giustiniano a Giustino* (Milano 1991); S. RAVEN, *Rome in Africa* (London-New York ³1993 [1.ª ed., 1969]).

I. LITERATURA DE INTERÉS DOCTRINAL

El alto nivel de la literatura cristiana de África se expresó sobre todo en los escritos y en la predicación de argumento doctrinal, porque el clero católico, que por lo general había mostrado mucha desidia en contestar la actividad donatista en el terreno literario, estuvo muy dispuesto a polemizar contra el arrianismo importado por los vándalos, así como después supo entrar con competencia y autoridad en la controversia cristológica, ya bajo la dominación vándala y, sobre todo, después de la reconquista bizantina. Nombres importantes destacan en este florecimiento literario de interés doctrinal. Después de Quodvultdeus (sobre él, cf. vol. III, p. 600-603), hay que citar a Vigilio, Fulgencio, Ferrando y Facundo. Y junto a ellos hay que contar una fila de comprimarios con una buena formación. La polémica contra los vándalos arrianos se desarrolló en condiciones absolutamente desfavorables a causa de la hostilidad, a veces muy violenta, de los invasores, lo que obligó a los católicos a escribir sus textos a veces en el exilio y siempre en una situación precaria. Momento fuerte de tal polémica fue la conferencia que Hunerico (477-484) convocó en febrero del año 484 en Cartago, con el fin de que arrianos y católicos pudiesen llegar a un acuerdo doctrinal. Su dramático desarrollo vio la valiente resistencia de los católicos, que tuvieron que desenvolverse en condiciones de completa inferioridad y después fueron víctimas de la represión ordenada por el rey bárbaro.

Antes de la conferencia, se sitúa la actividad de Víctor, obispo de Cartenna (*Mauretania Caesariensis*), del que Genadio (*Vir. ill.* 78 [77]) nos informa que desarrolló su actividad en tiempos de Genserico (428-477) y al que atribuye tres escritos:

uno contra los arrianos, presentado al mismo rey, no ha llegado hasta nosotros, un *De paenitentia*, que ha sido identificado, no sin contestaciones, con una obra homónima que ha llegado hasta nosotros bajo la errada atribución a Ambrosio, que trata de los deberes y los méritos de la penitencia, una *consolatio* dirigida a un tal Basilio por la muerte de su hijo, que se ha tratado de identificar, aunque con escaso éxito, con una *consolatio* erróneamente atribuida a Basilio de Cesarea Genadio alude también a una colección de homilías, de las que nada ha llegado hasta nosotros También por la información de Genadio *(Vir ill* 79 [78]) conocemos a Voconio de Castellum, ciudad de Mauritania de no fácil identificación A falta de datos cronológicos, su colocación, en la obra de Genadio, después de Víctor, ha hecho pensar en una época más o menos contemporánea Por esta información sabemos que Voconio escribió contra los judíos, los arrianos y otros herejes así como un libro sobre los sacramentos Dom Morin, en un primer momento, identificó los escritos polémicos de Voconio con dos sermones pseudoagustinianos y, sobre esta base, le atribuyó otros diez Pero poco a poco desplazó esta serie de atribuciones a Quodvultdeus, y esta última identificación ha tenido mayor éxito, de manera que Voconio es hoy para nosotros tan solo un nombre, pues el escrito sobre los sacramentos también se ha perdido

Entre los participantes en la conferencia del año 484 estuvo Cereal, obispo de Castellum Ripense *(Mauretania Caesariensis)*, del que habla también el continuador de Genadio (*Vir ill* 97 [96]) como autor de un libro *Contra Maximum Arrianum*, que ha llegado hasta nosotros En él, Cereal responde a una serie de cuestiones de tema trinitario que le habían sido planteadas por el obispo arriano Maximino —distinto, por motivos cronológicos, del adversario homónimo de Agustín— El arriano había pedido que Cereal corroborara su respuesta con una adecuada documentación bíblica, y, en efecto, la exposición del católico se presenta como un verdadero y propio florilegio de pasajes bíblicos, ordenados para refutar una por una las objeciones propuestas por el adversario Tanto con las objeciones como con las respuestas estamos en el surco de una tradición ya reconocida, donde hay que resaltar no la originalidad de los contendientes sino su capacidad para orientarse con un considerable dominio en una materia amplia y compleja También el modo de resolver la dificultad haciendo uso de una serie de pasajes bíblicos había llegado a ser ya un procedimiento tradicional, empezando por los pseudo-basilianos libros IV y V del *Contra Eunomio* y el *De Trinitate*, falsamente atribuido a Dídimo Un extenso florilegio africano de este género, asignado cronológicamente hacia la mitad del siglo V más o menos, está representado por el anónimo *Contra Varimadum*, en tres libros, donde la acumulación de pasaje bíblicos propuestos para responder a las objeciones arrianas permite caracterizar el escrito como un verdadero y propio florilegio bíblico

Entre los participantes en la conferencia del 484, intervino de manera importante Eugenio, entonces obispo de Cartago El continuador de Genadio *(Vir ill* 98 [97]), que cita sus escritos antiarrianos y uno apologético dirigido a Hunerico, *Pro quiete christianorum* —todos ellos perdidos—, lo considera también autor del *Liber fidei* que los obispos católicos presentaron a la conferencia y que Víctor de Vita incluyó al final del libro II de su obra histórica, sin indicar el nombre del autor La exposición de toda la doctrina catolica en materia trinitaria es completa, concisa y suficientemente ordenada También aquí, el número de citas bíblicas es grande, aunque no hasta el punto de sofocar el discurso teologico En efecto, los pasajes de la Escritura, tradicionalmente aducidos como apoyo de la argumentación doctrinal, fueron en esta ocasión más importantes, pues era verosímil que, en el coloquio, la discusión se centrara en ellos Gracias a Fulgencio, conocemos también un texto de la parte arriana, el único que ha sobrevivido de una producción literaria de la que nada sabemos, aunque ciertamente no debió de tener un gran nivel Lo conocemos porque Fulgencio, antes de refutarlo, lo cita en sus trazos esenciales Se trata de un sermón, obra de un presbítero llamado Fastidioso, que se había pasado del catolicismo al arrianismo Está dirigido contra católicos y donatistas contra los primeros vuelve a usar los acostumbrados argumentos que los arrianos proponían para deprimir la dignidad de Cristo respecto a la del Padre, aunque un poco puestos al día a la luz de la actual controversia cristológica, contra los donatistas, exalta el valor del bautismo, recurre a la doctrina agustiniana del pecado original y de la gracia

En efecto, no se puede exigir originalidad de pensamiento a toda esta literatura doctrinal, heredera de una reflexión más que secular que había visto comprometidas en ambos frentes a algunas de las mejores mentes de la cristiandad Pero ya es mucho constatar, sobre todo en comparacion con la contemporánea literatura doctrinal de otras regiones, la capacidad para orientarse con claridad y autoridad en una materia tan compleja Si podemos hablar de novedad, se debe a la interferencia de la cuestión cristológica en la reflexión trinitaria Ya Capreolo, obispo de Cartago desde el año 430 al 437, tuvo ocasión de

empeñarse en este asunto, aunque los daños producidos por la invasión vándala que estaba sucediendo en esos momentos impidieron a los obispos africanos participar en el Concilio de Éfeso del año 431, como él mismo tuvo que explicar en una carta dirigida al Concilio. Se ha conservado otra carta suya, algunos años posterior, en la que responde a una petición de explicación y toma postura contra los errores que se le imputaban a Nestorio, afirmando la inseparabilidad de la única persona de Cristo. Sabemos también de otra carta suya en la que informaba al emperador Teodosio II de la muerte de Agustín, pero de ella tan sólo conocemos algunas líneas. Con el paso del tiempo, todavía bajo la dominación vándala, los teólogos africanos, aún enredados por causa de la *fides* arriana de los vándalos en la polémica trinitaria, ya finiquitada desde hacía tiempo en otros lugares, tomaron nota de la exigencia de tener en cuenta la nueva problemática al tratar la antigua. El empeño en materia cristológica se convirtió en exclusivo cuando la reconquista bizantina, por un lado, puso fin a la polémica con los arrianos y, por otro, implicó a África en el tumultuoso desarrollo de la controversia cristológica del siglo VI, sobre todo cuando estalló la cuestión de los Tres Capítulos. En efecto, la condena póstuma, que Justiniano quiso disponer (544) contra Teodoro de Mopsuestia, Ibas de Edesa y Teodoreto de Ciro, como inspiradores o partidarios de Nestorio —aunque el primero y el tercero estaban rehabilitados, y todos habían muerto en paz con la Iglesia—, provocó en África una reacción violentísima, que también encontró un amplio eco literario. A este respecto, entre las personalidades menores que se vieron envueltas doctrinalmente, se ha de recordar a Ponciano, obispo de una sede desconocida y autor de una carta dirigida a Justininiano en favor obviamente de los Tres Capítulos.

Acabada esta breve panorámica de carácter general, pasemos a presentar de manera más detallada algunas personalidades de mayor espesor doctrinal y literario en general.

VÍCTOR DE CARTENNA: CPL 854; PL 17, 971-1004 (1059-1094); DTC 15, 2876-2877; cf. DTC 12, 730; 820; 3, 860-861; PAC 1, 1175. F. GORRES, *Der echte und falsche Victor von Cartenna:* Zeitsch. für wissensch. Theologie 49 (1906) 484-494; Moricca 3, 746-747; J. T. CUMMINGS, *Jubilation or Ululation?: Patristic Testimony for the Old Latin, especially Ps. 88:16:* SP 18, 1 (1985) 311-312.

ANÓNIMO, *Contra Varimadum*: CPL 364; PL 62, 351-434; CCL 90, 1-134 (Schwank). B. SCHWANK, *Zur Neuausgabe von Contra Varimadum nach dem Codex Paris. B.N. 12217:* SE 12 (1961) 112-196.

EUGENIO DE CARTAGO: CPL 799; PL 68, 769-771; MGH, AA 3, 1, 22; PL 71, 193-194. DHGE 15, 1361-1362; Catholicisme 4 (1956) 672 (Bardy); PAC 1, 362-365; R. DELMAIRE, *La date de l'ambassade d'Alexandre à Carthage et l'élection de l'évêque Eugenius:* REAugust. 33 (1987) 85-89.

FASTIDIOSO: CPL 708; PL 65, 375-377; CCL 91, 280-283 (Fraipont). DHGE 16, 674-675; PAC 1, 382.

CEREAL: CPL 813 (cf. 363); PL 58, 757-768; cf. PLS 2, 1558; 3, 491. *Liber fidei catholicae,* CSEL 7, 46-71 (Petschenig). Catholicisme 2 (1949) 829; PAC 1, 207.

CAPREOLO: CPL 397-400; *Epistola ad Ephesinam synodum:* PL 53, 843-848; ACO I, 2, 64-65; PLS 3, 259-260; *Epistola ad Vitalem et Const.:* PL 53, 849-858; ACO II, 3, 3, VI-X; PL 63, 854-858; *Epistola ad Theodosium Augustum:* PL 68, 925; PAC 1, 189-190.

PONCIANO: CPL 864; PL 67, 995-998; DTC 12, 2554; 15, 1911-1912; PAC 1, 884s.

VIGILIO DE TAPSO

La única noticia segura que tenemos sobre Vigilio es que tomó parte, en cuanto obispo de Tapso (Bizacena), en la conferencia del 484. Una información medieval (Teodulfo de Orleans) afirma que su obra contra Eutiques habría sido escrita en Constantinopla. De aquí se ha querido concluir que Vigilio, después de la conferencia, habría encontrado refugio en la ciudad imperial; pero la información podría deberse solamente a una confusión con el obispo homónimo de Roma, que fue obligado a permanecer durante mucho tiempo en Constantinopla alrededor del año 550. El patrimonio literario de Vigilio tampoco se puede determinar con facilidad, porque ha sido artificiosamente hinchado al atribuirle obras que ciertamente no son suyas. En efecto, un estudioso del '600, Chifflet, atribuyó a Vigilio el *De fide*, hoy considerada con seguridad una obra de Gregorio de Elvira, y el florilegio pseudoatanasiano conocido como *De Trinitate*, sobre el cual puede verse el vol. III, p. 79. La única obra que nos ha legado la antigüedad y unánimemente atribuida a Vigilio es el *Contra Eutychetem*. Por una autocita contenida en esta obra (V, 3), atribuimos a él con seguridad el *Dialogus contra Arrianos, Sabellianos et Photinianos*; y con gran probabilidad, basándonos en la atribución de un manuscrito de Dijón, también consideramos obra suya el pseudoagustiniano

Contra Felicianum. En dos pasajes del *Dialogus* (II, 45. 50), Vigilio alude a otras dos obras suyas de carácter antiarriano, dirigida una contra el diácono Maribado y la otra contra el obispo Paladio de Ratiaria, exponente importante del arrianismo occidental de finales del siglo IV. Los intentos por identificar estas obras con otras de incierta o errónea atribución llegadas hasta nosotros han resultado infructuosos.

El *Dialogus contra Arrianos, Sabellianos et Photinianos,* equivocadamente atribuido a Atanasio por los manuscritos, discute la amplia materia de la controversia trinitaria haciendo uso de una articulación dialógica, que permite la clara contraposición de las distintas doctrinas. Las heréticas son defendidas por los mismos epónimos, Arrio, Sabelio y Fotino, mientras que el interlocutor católico es Atanasio, lo que contribuyó a atribuirle erróneamente la obra. La discusión está presidida por un juez que lleva el transparente nombre de Probo. El desarrollo dialógico de la discusión permite a Vigilio refutar las tres herejías, una por medio de la otra, de manera que la doctrina católica emerge como la que está alejada de cualquier extremismo y satisface las exigencias de la fe y de la tradición, que reclaman a Cristo como auténticamente Dios, distinto de Dios Padre por persona pero no por naturaleza, y no inferior a Él. El interés de la obra es esencialmente antiarriano (y por esto también nos ha llegado de ella una redacción abreviada en la que intervienen sólo dos interlocutores, el católico y el arriano), aunque esta tendencia sólo se afirma progresivamente: en efecto, en el libro I es el interlocutor arriano el que interviene decisivamente contra Sabelio y contra Fotino, demostrando contra el primero que el Hijo no es solamente un nombre, un modo de manifestarse el Padre, sino que tiene subsistencia personal junto a Él, y, contra el segundo, que Cristo en cuanto Dios no es solamente el hombre nacido de María, sino que preexiste *ab aeterno.* Desde el final del libro I y a lo largo de todo el II, la discusión se centra, en clave antiarriana, en torno a la profesión de fe nicena del año 325 y trata las tesis fundamentales de la controversia con amplitud y competencia. En el libro III, el juez Probo resume brevemente los términos de la cuestión y otorga obviamente la victoria al contendiente católico.

El *Liber contra Felicianum Arrianum de unitate trinitatis,* mucho más breve que el *Dialogus*, fue escrito también en forma dialógica, entre el arriano Feliciano y Agustín, lo que explica la falsa atribución de la obra. La materia es la habitual, pero el modo de tratarla es singular: los dos contendientes deciden programáticamente debatir sólo con argumentos racionales, sin

recurrir a la autoridad de la Sagrada Escritura, y se atienen a este programa con una fidelidad digna de subrayar. Si recordamos que la mayor parte de las veces el debate entre católicos y arrianos se reducía a aducir por ambas partes una serie de citas bíblicas, sin la conveniente ilustración, parece reconocerse en la intención de esta obra una manera de reaccionar a tal criterio en beneficio de la *ratio* y, por tanto, una confirmación de la preparación dialéctica, más que bíblica, de Vigilio.

El *Contra Eutychetem,* en cinco libros, nos traslada de la controversia trinitaria a la cristológica y es una de las pocas —y entre éstas de las más significativas— obras compuestas en Occidente contra los monofisitas, pues esta controversia implicó a los occidentales sólo marginalmente, a excepción de Roma y de África, aunque ésta sólo después de la reconquista bizantina. Nada preciso sabemos sobre la cronología y la motivación precisa de la obra: de cualquier modo se explica bien si es verdadera la noticia sobre la estancia de Vigilio en Constantinopla. En el libro IV y V cita pasajes de dos obras monofisitas escritas contra el Concilio de Nicea y el *Tomus ad Flavianum* de León Magno, que de otra manera serían desconocidas, y afirma (IV, 1) que ha refutado estos dos escritos porque algunos *simpliciores* estaban sufriendo dificultades a causa de ese tipo de propaganda. Esta obra de Vigilio, que no tiene estructura dialógica, recuerda de algún modo, en la manera de tratar la materia, el desarrollo del *Dialogus*, sobre todo al comienzo. También aquí, el autor tiende, en los dos primeros libros, a presentar la doctrina católica como el justo medio, lejos de los excesos tanto de Nestorio, que distinguiendo excesivamente divinidad y humanidad en el Jesús histórico había llegado a afirmar dos Cristos, como de Eutiques, que, afirmando por el contrario una sola naturaleza en Cristo, absorbía la humanidad en la divinidad. Vigilio, por el contrario, sostiene que la distinción en Cristo de dos naturalezas íntegras y completas no destruye la unidad del Hijo de Dios, porque ésta se funda sobre la persona, que es una sola. El libro III discute una variante monofisita que afirmaba el origen celeste del cuerpo de Cristo; los libros IV y V vuelven a tratar la misma materia en el contexto de una refutación analítica de las dos mencionadas obras monofisitas, remachando la validez tanto del *Tomus* leoniano como de las deliberaciones calcedonenses. En efecto, Vigilio sigue muy de cerca el *Tomus*, cuyas sugerencias desarrolla con precisión y claridad, manteniéndose en equilibrio sobre la sutil distinción de una posición doctrinal, siempre en peligro, entre los dos extremos que se han de evitar: unidad de persona, pero sin confusión de

naturaleza; distinción de naturalezas, pero sin división de persona. La obra, escrita en un latín claro y nunca descuidado, donde el juego frecuente de las antítesis tiende a poner de manifiesto la tensión en Cristo entre el hombre y Dios, presenta al final, siguiendo el ejemplo de las contemporáneas obras doctrinales de Oriente, un florilegio breve de pasajes de ilustres teólogos precedentes a propósito del tema (Agustín, Juan Crisóstomo, Cirilo) y, más en general, demuestra que el propio discurso está basado en el conocimiento de una sustanciosa documentación que ha sido perfectamente asimilada, lo que permite al autor moverse también con personalidad en una materia tan complicada.

Ediciones y estudios: CPL 806-808; PL 62; PLS 3, 1259-1261; G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus* (Leipzig 1897); Moricca 3, 764-773; M. Simonetti, *Letteratura antimonofisita d'Occidente:* Augustinianum 18 (1978) 505-522; PAC 1, 1204s.

FULGENCIO

Sobre él estamos bien informados no sólo por Isidoro de Sevilla (*Vir. ill.* 27), sino, sobre todo, por una extensa biografía escrita por un autor incierto, pero muy al corriente de los hechos de la vida de su héroe (cf. p.48). De familia noble y rica, aunque no poco maltratada por los vándalos, Fulgencio nació en Telepte (Bizacena) en el año 467. Huérfano desde tierna edad, su madre Mariana le procuró una óptima educación, incluido el conocimiento del griego, hecho excepcional en aquel momento. Después de haberse ocupado durante varios años de la administración de los bienes de la familia, decidió dedicarse a una vida más comprometida religiosamente y, a pesar de la ferocísima hostilidad de su madre, se hizo monje. La persecución anticatólica no le permitió la vida de recogimiento a que aspiraba: a menudo tuvo que cambiar de residencia, y en una ocasión fue hecho azotar, junto con el abad Félix, por un sacerdote arriano. La lectura de las *Collationes* de Casiano, muy difundidas entre los monjes, lo impulsó a buscar una ascesis más severa junto a los monjes de Egipto. Partió, pero durante su escala en Siracusa, el obispo local, Eulalio, lo apartó de su propósito al informarle del cisma conocido como acaciano, que en ese momento separaba a la cristiandad oriental, y por tanto también a los monjes de Egipto, de la comunión con la sede romana y con todo el Occidente. Se dirigió a Roma con ocasión

de la visita del rey Teodorico (500). Vuelto a África, reemprendió la vida monástica, con clara propensión a la ascesis solitaria, por lo que tuvo enfrentamientos con los fieles, que le exigían un mayor compromiso comunitario. Así fue ordenado, en primer lugar, presbítero y, después, por voluntad del pueblo, que lo obligó, obispo de Ruspe, pequeño centro de la Bizacena (507). De esta manera cayó bajo el rigor de las disposiciones dictadas por el rey Trasamundo (496-523) contra el clero católico y fue desterrado a Cerdeña. Su prestigio era ya grande, como testimonian las cartas oficiales que escribió desde el exilio en nombre de otros obispos que se encontraban exiliados junto a él, de manera que en el año 515 Trasamundo, al que le agradaba la teología, lo llamó a Cartago para discutir con él y de esta manera ponerlo a prueba. Los contactos no fueron favorables al rey, que, después de algún tiempo, molesto por los éxitos de la actividad antiarriana de Fulgencio, lo volvió a enviar a Cerdeña. Sólo pudo volver, junto a los demás exiliados, en el año 523, cuando la muerte de Trasamundo puso fin a la hostilidad de los vándalos contra los católicos. Pasó los últimos años de su vida en su sede, dedicado a actividades pastorales y a la producción literaria. Murió el 1 de enero del año 532.

Aunque la *Vita Fulgentii* recuerda algunas obras que se han perdido, han llegado hasta nosotros bastantes de las muchas obras que tuvo ocasión de escribir, permitiéndonos apreciar adecuadamente su valor. Todas tienen un marcado sentido pastoral, con clara preferencia por asuntos de carácter doctrinal a causa de las polémicas en que se vio envuelto: los centros principales de interés fueron el trinitario y el cristológico, en polémica con los arrianos, y el soteriológico (gracia, libre albedrío) contra los llamados semipelagianos. También las pocas cartas que de él conocemos poseen un marcado carácter doctrinal. Al tratar de estas obras, por comodidad las reagrupamos según la materia, sobre todo porque no se puede establecer una cronología precisa de todas ellas.

El *Contra Arrianos liber unus* parece ser el escrito más antiguo de Fulgencio. Lo escribió en el año 515 en Cartago, en el contexto de las discusiones que tuvo con Trasamundo. El rey, en efecto, le propuso un texto que contenía una serie de objeciones arrianas a la doctrina católica. Fulgencio las reagrupó en diez artículos y las refutó detalladamente, demostrando un gran dominio de toda la compleja materia, incluso en sus aspectos más técnicos (valor relativo de los nombres divinos). Poco tiempo después, Trasamundo envió a Fulgencio otras cuestiones,

ordenándole que las respondiese; pero, para ponerlo en dificultades, no le permitió copiar el texto que le había enviado, para evitar que Fulgencio lo pudiera citar en el suyo, como había hecho con el texto precedente, facilitando así su obra de refutación. El obispo, en evidentes condiciones de inferioridad, trató de evitar la respuesta, pero no pudo, y escribió entonces *Ad Trasamundum libri III,* recordando al inicio las condiciones desfavorables en que se le obligaba a responder. Comienza el desarrollo del libro I con temas cristológicos, porque sobre Cristo, particularmente sobre la relación en Él de divinidad y humanidad, se condensaban en este momento los errores de los arrianos y otros herejes, diversos en cuanto a doctrina, pero mancomunados en la falsedad. Contra ellos, Fulgencio enuncia la ya consolidada declaración: Cristo, uno en la persona en dos naturalezas, subrayando fuertemente, sobre las huellas de Agustín, la exigencia soteriológica de la unión de las dos naturalezas en un único sujeto: Cristo ha podido ser mediador entre Dios y el hombre reconciliándolos, en cuanto que participa verdaderamente de ambas condiciones. En el libro II, Fulgencio insiste sobre la inmensidad del Hijo y, por tanto, sobre su igualdad con el Padre: por su acción, Él es el principio y el fin de todas las cosas, que por Él han sido creadas y son conservadas en el ser. El libro III está específicamente dirigido contra los teopasquitas, monofisitas radicales que sostenían que Cristo había padecido con su divinidad, confirmación del estrecho vínculo que se había creado en el África vándala y arriana entre controversia trinitaria y controversia cristológica: en virtud de la doctrina de la *communicatio idiomatum,* Fulgencio puede sostener que la divinidad de Cristo propiamente no ha padecido sobre la cruz, sin que, por lo demás, permaneciese ajena a la pasión del hombre Jesús.

En el período de la vida de Fulgencio posterior al exilio se sitúan otros dos escritos antiarrianos: *Contra sermonem Fastidiosi Arriani ad Victorem liber unus,* en el que Fulgencio replica al sermón arriano del que más arriba hemos hecho mención (cf. p.23), insistiendo sobre todo en la compatibilidad de la encarnación de Cristo con el dogma de la inmutabilidad de Dios; *Contra Fabianum libri X,* de los que tan sólo nos han llegado 39 fragmentos, bastante extensos por lo demás: Fulgencio, después de una discusión pública con el arriano Fabiano, de la que éste había difundido un informe indigno de consideración, para rectificar las inexactitudes y eliminar cualquier posibilidad de duda propone una vez más un amplio panorama de toda la problemática relativa a la doctrina trinitaria.

De menor envergadura y de fecha incierta, aunque sobre el mismo tema, recordemos aún el *De trinitate ad Felicem notarium* y el *Ad Donatum de fide.* Hasta nosotros no han llegado otros dos escritos antiarrianos de Fulgencio, de los que nos informa la *Vita* (c. 21): en uno, replicaba al obispo arriano Pinta, que había escrito una refutación de la obra fulgenciana dirigida a Trasamundo; en el otro, respondía a algunas cuestiones sobre el Espíritu Santo que le había propuesto el presbítero arriano Abragil. Un escrito dirigido contra Pinta, publicado por los Maurinos entre las obras de Fulgencio, no es auténtico.

Nos referiremos ahora a dos escritos doctrinales en lo que Fulgencio trata diversos temas, entre los cuales están bien representados los trinitarios. El *Ad Monimum libri III* es la respuesta que Fulgencio, una vez que fue enviado de nuevo a Cerdeña por Trasamundo tras el paréntesis cartaginés, dirigió a un obispo amigo, que le había pedido aclaraciones sobre varias cuestiones: el libro I trata de la predestinación, explicando que Dios predestina a algunos a la gloria, y a otros, no a la culpa, como pensaba erróneamente su amigo, sino a la pena, merecida por la culpa de la que todo hombre es responsable en cualquier caso; los libros II y III examinan diversas cuestiones, sobre todo de tema trinitario. El *De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam* responde a una carta que Scarila había enviado a Fulgencio para pedirle explicación de dos cuestiones de las que había discutido con varias personas, con opiniones diversas, durante una comida: sobre el primer punto, Fulgencio explica que sólo se había encarnado el Hijo de Dios y no toda la Trinidad; sobre el segundo aclara cómo también la existencia de animales dañinos para el hombre entra en el designio providencial de la justicia divina respecto al mundo.

Una serie de peticiones de personas conocidas y desconocidas, entre ellas el diácono Pedro y algunos monjes escitas (*Epistola* 16), impulsó a Fulgencio a ocuparse de la vieja cuestión de la gracia y el libre albedrío que, en el surco de la polémica de Agustín con los pelagianos, endémicamente volvía a estar en el candelero, sobre todo en Galia, donde Fausto de Riez había combatido el agustinismo radical, y su *De gratia* había alcanzado gran éxito, incluso en Constantinopla, como había constatado el diácono Pedro. Ya sea para ayudar a quien se encontraba en aprietos ante la rígida doctrina agustiniana de la predestinación, ya sea para contrarrestar el éxito de los llamados semipelagianos, Fulgencio escribió, durante los años del segundo exilio en Cerdeña, un grupo de obras que se ocupaban a fondo de

la cuestión: el ya mencionado libro I del *Ad Monimum,* los perdidos *Contra Faustum Reiensem libri VII*, el *De veritate praedestinationis et gratiae ad Ioannem et Venerium* y las *Epistolae* 15 y 17.

La doctrina que Fulgencio expone en todas estas obras, con inevitables repeticiones, es estrictamente agustiniana, y del agustinismo más radical: la naturaleza humana, corrompida por el pecado de Adán, que se ha transmitido a sus descendientes, hace a todo hombre incapaz de salvarse con sus solas fuerzas en virtud del libre albedrío, que en cualquier caso lo hace personalmente responsable del pecado; lo salva solamente la gracia de Dios, otorgada gratuitamente, que precede a los méritos y los determina: por eso, la salvación del hombre es mérito exclusivo de Dios. Esta gracia, que Dios regala gratuitamente al hombre para realizar desde el inicio hasta el fin su salvación, no es concedida a todos, sino sólo a algunos, por inescrutable juicio divino. Aquellos a quienes es concedida esta gracia, todos aquellos a los que Dios quiere salvar y se salvan, son los predestinados. Todos los demás hombres son abandonados a su destino: no predestinados a la culpa, como injustamente algunos reprochaban a los seguidores de Agustín, sino a la pena que sigue a la culpa. Como Agustín, Fulgencio no niega la eficacia del libre albedrío en el obrar del hombre, pero no consigue armonizar plausiblemente esta presencia con la rígida doctrina de la predestinación. En el libro II del *De veritate praedestinationis,* busca largamente dejar a la iniciativa del hombre un margen —aunque modesto— de autonomía junto a la parte preponderante otorgada a la gracia divina; llega a afirmar que el hombre quiere y hace el bien por su propia voluntad, aunque no puede ni quererlo ni hacerlo sin la ayuda de Dios; pero después explica, como había hecho Agustín, que incluso esta buena voluntad está predispuesta a ser tal por Dios, que previendo la prepara y luego la socorre (II 13. 21). De este modo, el libre albedrío parece también caer totalmente bajo la iniciativa de la gracia, y el problema de cómo puedan coexistir estos dos factores de la justificación del hombre vuelve a entrar en la aporía dejada sin resolver por Agustín.

De muchas maneras, esta problemática está unida al *De remissione peccatorum* en dos libros, escrito como respuesta a cuestiones planteadas a Fulgencio por un tal Eutimio. En ella sostiene que los pecados pueden ser perdonados después de una saludable penitencia sólo por la Iglesia católica en virtud de la eficacia salvífica del sacrificio de Cristo, y solamente en esta vida. Hemos tenido ocasión de aludir a algunas cartas de Fulgencio. Hemos de precisar aquí que tan sólo han sobrevivido diecinueve, y algunas son de sus correspondientes. Todas son de carácter doctrinal y eclesial: en alguna, Fulgencio se ocupa de temas de carácter moral: matrimonio, virginidad, viudez (*Epistolae* 1, 2, 3), pero la mayor parte están dedicadas a los dos grandes temas que absorbieron su actividad casi por completo. Las *Epistolae* 15 y 17, que él escribió en nombre de los obispos que se hallaban exiliados en Cerdeña, tuvieron un verdadero y propio valor oficial, testimonio de la consideración de que Fulgencio gozaba entre sus colegas. Las *Epistolae* 12 y 14 responden a cuestiones planteadas por el diácono Ferrando (cf. p.14): en la segunda de las dos leemos una importante precisión sobre los límites en el uso de las analogías humanas que pretenden explicar el misterio divino (*Epistola* 14. 5). Los sermones considerados auténticos son también pocos, solamente ocho según la edición del CCL 91A. Son de tema variado: para festividades litúrgicas (Navidad, Epifanía), en honor de los mártires (Esteban), comentarios a lecturas bíblicas. El estilo de Fulgencio, que en las obras teológicas es habitualmente denso y construido con largos períodos, en los sermones, siguiendo el ejemplo de San Agustín, se diluye en una prosa menos densa, con períodos más breves y predominio de la parataxis, pero muy elaborados mediante un denso juego de antítesis y de repeticiones.

Fulgencio también fue ocasionalmente poeta. Lo fue para hacer más popular e incisiva su polémica antiarriana, siguiendo una tradición muy antigua a este propósito, mediante la cual herejes y ortodoxos acostumbraban a servirse incluso del canto para difundir sus doctrinas, e imitando también de esta manera a Agustín, que había escrito un *Psalmus contra partem Donati*. Su poesía de argumento antiarriano, que lleva el título de *Abecedarium* en el único manuscrito de Leiden que nos la ha conservado (aunque habitualmente es conocida como *Psalmus contra Wandalos Arrianos),* a imitación del maestro está formada por versos de estructura no métrica que tratan de imitar la forma de los salmos bíblicos: cada verso está formado por dos hemistiquios de ocho sílabas y termina siempre en *-e (-ae).* Los versos están reagrupados en 23 estrofas abecedarias de doce versos (la última estrofa es más larga), precedidas de una estrofa introductoria y concluidas con un breve epílogo. Pasajes de argumento teológico se alternan con expresiones de tono antiarriano y con exhortaciones a los fieles para que vigilen la observancia de la recta fe. Todo está presentado de forma muy simple para ser fácilmente comprensible.

[illegible] CPL 814-835; PL 65, CCL 91-91A (Fraipont); PLS 3, 1149-1162, *Psalmus contra Wandalos Arrianos,* traducción y comentario de A. ISOLA (Torino 1983), J. LECLERQ, *Deux sermons inédits de S. Fulgence* RBen 56 (1945-1946) 93-107.

Estudios DHGE 19, 376-377 (bibliografía), DSp 5, 1612-1615; PAC 1, 507-513, G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique sous la domination vandale* (Roma 1929), ID., *Ferrand, diacre de Carthage, Vie de S. Fulgence de Ruspe* (Paris 1929) (traducción de la *Vita* en *L'ancienne Église de Carthage*, 1[ere] série [Paris 1932], 155-241), G. MORIN, *Note sur un manuscrit des homélies du Pseud-Fulgence* RBen 26 (1926) 223-228, B. NISTERS, *Die Christologie des Fulgentius von Ruspe* (Roma 1930); B. DE MARGERIE, *Analyse structurale d'un texte de saint Fulgence de Ruspe sur l'incarnation, extrait ad Trasamundum I 20, 1-2* REAug 22 (1976) 90-94, A. DE NICOLA, *Aspetti dell'etica matrimoniale di Fulgenzio di Ruspe* Augustinianum 18 (1978) 361-382; E. CAU, *Fulgenzio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo* Sandalion 2 (1979) 221-229, M. G. Bianco, *Il psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos di Fulgenzio di Ruspe*, en *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia* (Roma 1979, 959-972), A. MARCHETTA, *Due metafore di Fulgenzio di Ruspe contro i Vandali ariani* RomBarb 1 (1980) 105-115, S. STEVENS, *The Circle of Bishop Fulgentius* Traditio 38 (1982) 327-341, F. GORI, *I misteri di Gen 12, 8 nell'interpretazione di Ambrogio (Abr 2, 3, 11)* Biblica 65 (1984) 239-243, C. MICAELLI, *Osservazioni sulla cristologia di Fulgenzio di Ruspe* Augustinianum 25 (1985) 343-360, C. TIBILETTI, *Polemiche in Africa contro i teologi provenzali* Augustinianum 26 (1986) 499-517; D. NORBERG, *Les psaumes de saint Augustin et de saint Fulgence de Ruspe. Les vers latins iambiques et trochaiques au Moyen Âge et leurs répliques rythmiques* (Stockholm 1988), M. DJUTH, *Fulgentius of Ruspe. The initium bonae voluntatis* AugStudies 20 (1989) 39-60; G. FOLLIET, *Fulgence de Ruspe témoin privilégié de l'influence d'Augustin,* en *L'Africa Romana* 6/2, 561-569, F. P. RIZZO, *Fulgenzio a Siracusa,* en *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco* (Palermo 1991) IV, 1473-1482.

FERRANDO

Los escasos datos que poseemos sobre las vicisitudes de su vida proceden de la *Vita Fulgentii* y de sus propios escritos, porque las pocas noticias que ofrece Isidoro *(Vir. ill.* 12) añaden bien poco. Cuando Trasamundo, en el año 508, exilió en Cerdeña a los obispos africanos, Ferrando formaba parte de su séquito porque lo encontramos en Cagliari entre los clérigos de la comunidad fundada por Fulgencio. Vuelto a África, fue nombrado diácono de la Iglesia de Cartago. En el año 546 vivía aún, porque a esta fecha se refiere una carta suya que trata de los

Tres Capítulos; murió poco después, porque Facundo de Hermiane, más o menos por ese tiempo, lo menciona como persona que ya no vive *(Ad Iustin.* IV, 3). Muy poco poseemos de él, solamente cartas, sobre todo si se considera poco fiable la atribución a él de la *Vita Fulgentii* (cf. p.29), y no parece que haya escrito mucho más: no obstante merece ser considerado una personalidad literaria de relieve, porque su competencia doctrinal, usada en la dura y difícil controversia cristológica, lo manifiesta dotado de la competencia necesaria que le permitió entrar de manera personal en la compleja situación. De las pocas cartas que hasta nosotros han llegado, algunas son de carácter familiar; dos están dirigidas a Fulgencio para someterle algunas cuestiones de carácter doctrinal; la séptima es una respuesta al *comes* Regino, que había solicitado normas que permitieran a un hombre de armas vivir cristianamente, y Ferrando le presenta un breve código de moral, adecuadamente ilustrado y fundamentado con citas bíblicas; las cartas 3, 5 y 6 son de tema doctrinal y, gracias a ellas, Ferrando merece ser apreciado como un valioso teólogo en el contexto de las fases de la controversia cristológica caracterizadas en un primer momento por la cuestión teopasquita y, luego, por la de los Tres Capítulos.

De la primera cuestión tratan las cartas tercera y quinta, como respuesta al diácono romano Anatolio y al *scholasticus* constantinopolitano Severo, y su orden está invertido, porque la tercera está mejor documentada y es mucho más explícita que la quinta respecto al significado que se debe de dar a la fórmula cristológica *Unus de trinitate passus (crucifixus),* que en aquel momento los llamados monjes escitas habían difundido en Constantinopla y después en Roma, y que precisamente en Roma había encontrado la más vigorosa oposición. En efecto, Ferrando fue uno de los poquísimos occidentales que entonces se había pronunciado a favor de la discutida fórmula, interpretándola de manera que fuese compatible con la doctrina cristológica de cuño calcedonense, que dominaba por completo en Occidente. La fórmula, en efecto, presentando de manera particularmente estrecha la unión en Cristo de divinidad y humanidad, parecía apoyar en exceso la doctrina monofisita y, por ello, podía aparecer lesiva del dogma de la perfecta distinción de la dos naturalezas de Cristo, unidas pero sin confusión en una sola persona, doctrina que había sido sancionada por el Concilio de Calcedonia (451). Indudablemente Ferrando acentúa, en comparación con otros teólogos occidentales (León, Arnobio el Joven, Vigilio), la unidad de las dos naturalezas, pero interpreta la fórmula del *Unus de*

trinitate passus de modo que sea compatible con la letra y el espíritu de la cristología calcedonense: en efecto, afirma que María ha engendrado la divinidad del Hijo, como querían los monofisitas, pero precisa: encarnada; e integra la fórmula de los monjes escitas añadiendo *Unus de humanitate* al *Unus de trinitate*. Para apreciar el significado de la posición doctrinal de Ferrando, se ha de considerar que en ese momento en Oriente, para aplacar la hostilidad de los monofisitas, se había advertido fuertemente la necesidad de atenuar la acentuación que el Concilio de Calcedonia había hecho sobre la perfecta distinción de las dos naturalezas de Cristo, integrándola con la fórmula monofisita de Cirilo, mientras que, por el contrario, esa exigencia era desconocida para los occidentales, inmunes al peligro monofisita y muy aferrados a las decisiones doctrinales del concilio, en cuanto inspiradas por el papa León: en este sentido, la posición asumida por Ferrando, inspirada sobre todo por consideraciones pacificadoras, aparecen como un compromiso razonable. Más determinada en sentido antioriental resulta la sexta carta, dirigida a los diáconos romanos Anatolio y Pelagio a propósito de la cuestión de los Tres Capítulos, que entonces (546) estaba en Occidente en los primeros pero ya dramáticos compases: el 22 de noviembre del año 545, el papa Vigilio había sido arrestado en Roma por orden de Justiniano y rápidamente embarcado con rumbo a Constantinopla. Ferrando advirtió rápidamente que la condena de los Tres Capítulos (Teodoro, Ibas y Teodoreto) buscaba desacreditar y modificar las decisiones del Concilio de Calcedonia y mantuvo un decisivo rechazo: los decretos del concilio son irreformables, así como no se debe de acusar a los muertos y, por causa suya, suscitar discordias entre los vivos.

Todavía hemos de recordar de Ferrando la llamada *Breviatio canonum*, una colección de 232 breves capítulos en los que se compendian las decisiones de los concilios orientales y africanos respecto a la disciplina canónica. El extenso material está distribuido por materias: preceden los capítulos que conciernen a la jerarquía, a partir de los obispos; siguen los relativos a los concilios, sacramentos, herejía y otros pecados, observancias eclesiales, etc.

Ediciones: CPL 847-848; *Epistolae*, PL 67, 887-950; PLS 4, 36-39.

Estudios: DHGE 16, 1171-1172 (bibliografía); DTC 5, 2174-2175; DDC 2, 1111-1112 *(Breviatio canonum)*; DSp 5, 181-183; M. SIMONETTI, *Ferrando di Cartagine nella controversia teopaschita*, en *Fides sacramenti. Sacramentum fidei* (Assen 1981), 219-232; PAC 1, 446-

450, A. ISOLA, *Sulla paternità della Vita Fulgentii:* VetChr 23 (1986) 63-71; R. ENO, *Ferrandus and Facundus on Doctrinal Authority:* SP 15 (Berlin 1984) 291-296; M. PUZICHA, *Monastische Idealvorstellungen und Terminologie in sechsten Jahrhundert. Ein Vergleich zwischen der Benediktusregel und der Fulgentius-Vita*, en *Itinera Domini... Festschrift Severus* (Münster 1988) 107-131; R. TURTAS, *Note sul monachesimo in Sardegna tra Fulgenzio e Gregorio Magno:* RSCI 41 (1987) 92-110.

FACUNDO DE HERMIANE

Todo lo que sabemos de su vida procede de sus propias obras y está relacionado con la cuestión de los Tres Capítulos. Cuando Justiniano publicó (544) el edicto que condenaba *post mortem* a Teodoro de Mopsuestia, a Ibas de Edesa y a Teodoreto de Ciro, acusados de haber sido inspiradores o sostenedores de Nestorio (Tres Capítulos), Facundo, obispo de Hermiane, se encontraba en Constantinopla, sin que sepamos el motivo, o bien llegó poco después, comenzando ya entonces a escribir en defensa de los tres condenados y del Concilio de Calcedonia. Cuando el papa Vigilio, ya en Constantinopla (547), antes de la publicación del *Iudicatum*, solicitó el parecer de algunos obispos que se encontraban allí, entre ellos Facundo, éste escribió en siete días un compendio, hoy perdido, de la gran obra que estaba preparando. El hecho de que, en ella, Facundo parezca ignorar la publicación del *Iudicatum* (11 de abril del año 548) en el que Vigilio condenaba los Tres Capítulos, mientras que a continuación lo combatió sañudamente, hace suponer razonablemente que su obra se publicó y dirigió al emperador antes de esa fecha, mientras que la *praefatio* podría haber sido añadida posteriormente, pues aparece escrita no en Constantinopla. Sea lo que sea, puesto que en esta obra Facundo se oponía frontalmente a la política de Justiniano, tuvo que huir para sustraerse a las iras del emperador y se refugió en algún lugar, no sabemos dónde, pero casi con certeza en África. Desde aquí interviene todavía en la polémica escribiendo contra un tal Mociano (550-551). Todavía continuaba activo, y siempre sobre la misma cuestión, en el 568-569.

Los doce libros dirigidos *ad Iustinianum*, conocidos comúnmente como *Pro defensione trium capitulorum*, compuestos —como hemos señalado más arriba— en un período de varios años en Constantinopla, son, con mucho, la obra más importante de Facundo. El libro primero presenta una panorámica de la intrincada cuestión: Facundo se muestra muy consciente de que la cuestión de los Tres Capítulos, más allá

de su inmediato significado, en la intención del emperador significaría un decisivo cambio de orientación respecto a las decisiones del Concilio de Calcedonia, tras las huellas de la política de apertura parcial a los monofisitas procurada, aunque sin éxito, por Justiniano: por ello, Facundo, mientras refuta la tesis, propugnada por el emperador, de la licitud de condenar a personajes ya muertos que habían acabado su vida terrena en paz con la Iglesia, no deja al mismo tiempo de precisar su propia posición doctrinal, atenta según la tradición occidental a mantenerse en el centro entre los extremos contrarios del nestorianismo y del monofisismo. Después pasa a demostrar que la condena de los Tres Capítulos anulaba la validez del concilio examinando el caso de Ibas (libro II) y de Teodoro de Mopsuestia (libros III-V). Vuelve luego con más detalles al caso de Ibas en los libros V-VII y al de Teodoro en los libros VIII-XI, y en el libro XII recapitula los acontecimientos extendiéndose en reprobar la injerencia del poder político en los asuntos de la Iglesia. Basta esta presentación esquemática para poner de manifiesto cómo la estructura de la obra se caracteriza por el retorno de Facundo, en la segunda parte, a cuestiones ya tratadas en la primera, lo que da una impresión de desorden, aparte de hacerse prolijo: en este volver a los mismos argumentos, que cambian más de apariencia que de sustancia, hay que señalar el efecto de interrupción de la obra a causa de la *deliberatio* de los obispos querida por Vigilio y quizás también como consecuencia del agravamiento de la situación, lo que podría haber aconsejado a Facundo a aumentar la masa de materiales aducidos en apoyo de su propio punto de vista. Precisamente por esa abundancia sorprende que Facundo haya limitado su defensa a dos de los tres capítulos, los relativos a Teodoro e Ibas, descuidando a Teodoreto, al que tan sólo le dedica algunas alusiones de paso a lo largo del discurso, que se refiere directamente a los otros dos personajes.

Esta laguna, no fácil de explicar, aparece todavía más desconcertante si tenemos en cuenta que buena parte del material aducido en defensa de Teodoro, Facundo lo ha tomado precisamente del escrito que Teodoreto había compuesto en defensa de Diodoro y Teodoro. A esta obra añadió otras muchas con el fin de documentarse y dar consistencia a la defensa. De este modo consiguió dominar de manera casi completa una de las cuestiones más complejas y enredadas desde sus remotos orígenes que se remontan a la controversia apolinarista de finales del siglo IV. Sobre esta sólida base fundamenta su afirmación doctrinal más importante: no es suficiente una no recta definición doctrinal para calificar a un autor como hereje, porque a esto sólo se llega por una obstinada defensa del error, cosa que obviamente, en el caso de los personajes por él defendidos, ya hacía mucho tiempo fallecidos, no se había podido verificar. En esta línea de pensamiento, Facundo tomó conciencia de que los autores y, por tanto, las doctrinas, han de ser valoradas en relación con su contexto histórico y, por tanto, en sentido diacrónico y evolutivo (cf. I 3, 24; XII 1, 4). Se trata de intuiciones que permanecen fragmentarias sin enlazarse en una doctrina orgánica, pero merecen en cualquier caso ser subrayadas, porque los antiguos, en materia doctrinal, estuvieron mucho más inclinados a subrayar positivamente la fijeza que la movilidad en sentido evolutivo.

El *Liber contra Mocianum Scholasticum* apunta a un opúsculo en que este personaje, por lo demás desconocido, había parangonado a los defensores de los Tres Capítulos con los donatistas y había aplicado contra ellos los argumentos que Agustín había esgrimido contra aquellos cismáticos. Facundo, por el contrario, sostiene que el recurso a Agustín carece de sentido: el donatista había sido un cisma provocado por motivos de carácter disciplinar, mientras que en la cuestión de los Tres Capítulos estaba en discusión el Concilio de Calcedonia: por ello, quien condenaba los Tres Capítulos, en cuanto que implícitamente rechazaba las decisiones de aquel concilio, debía de ser considerado hereje. La misma tesis —es decir, que la cuestión era de fe y no de disciplina—, Facundo la sostiene en una obra más tardía (568-569), *Epistula fidei catholicae in defensione trium capitulorum,* polemizando contra algunos que trataban de minimizar la polémica entre defensores y adversarios de los Tres Capítulos, al sostener que tanto unos como otros participaban a fin de cuentas de la misma fe y de la misma liturgia. Facundo se declara dispuesto a volver a la comunión con sus adversarios solamente si ellos modifican su actitud en la debatida cuestión. De paso ataca tanto a Primasio de Adrumeto como a los papas Vigilio y Pelagio, todos adversarios de los Tres Capítulos.

Ediciones: CPL 866-868; PL 67, 527-878; CCL 90A (Clement-Vander Plaetse).

Estudios: M. PEWESIN, *Imperium, ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts* (Stuttgart 1937); E. CHRYSOS, *Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane:* Kleronomia (1969) 311-323; R. ENO, *Doc-*

trinal Authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century Ferrandus and Facundus RevEtAug 22 (1976) 95-113, M. SIMONETTI, *Haereticum non facit ignorantia Una nota su Facondo di Ermiane e la sua difesa dei Tre Capitoli* Orpheus 1 (1980) 76-105, R. ENO, *Ferrandus and Facundus on Doctrinal Authority* Studia Patr. 15 (Berlin 1984) 291-296, L FATICA, *La «Defensio» di Facondo di Ermiane* Asprenas 38 (1991) 359-374, 39 (1992) 35-55; A. PLACANICA, *Facondo Ermianense e la polemica per i Tre Capitoli* Maia 43 (1991) 41-46; P BRUNS, *Zwischen Rom und Byzanz Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafricanischen Kirche wahrend des Drei-Kapitel-Streits (553)* ZKG 106 (1995) 151-178

II. LITERATURA DE INTERES HISTÓRICO Y BIOGRAFICO

La investigación histórica, y los libros de memorias en general, fue poco cultivada en África. En efecto, no sólo la gran lección que Agustín había impartido con el *De civitate Dei* no tuvo continuación, sino que tampoco la mucho más modesta reflexión de Orosio, destinada a un grandísimo éxito en el Medievo, parece haber interesado a los africanos, entre los cuales se había difundido por vez primera. Los duros tiempos de la invasión y de la dominación vándala no favorecían ciertamente una sosegada reflexión en aquella dirección, en cuanto que condicionaban incluso el interés histórico induciendo a replegarse sobre la condición presente y a reflexionar, sobre todo, en términos de participación existencial. Incluso cuando a la dominación vándala siguió la bizantina, la implicación inmediata de África en la controversia cristológica, sobre todo cuando se orientó hacia la cuestión de los Tres Capítulos, fue vivida de modo apasionado, hasta el punto de que no permitió dilatar la investigación más allá de lo cotidiano y del inmediato presente. Ahí tiene su origen la completa ausencia en África de aquella reflexión sobre la relación entre romanos, bárbaros y cristianos, que en otros reinos romanobarbáricos, con condiciones ambientales muy diversas, comenzaba a desarrollarse para desembocar rápidamente en la visión totalizante y providencialista de la historia que caracterizaría la producción historiográfica de aquellos siglos romanobarbáricos y otros. Por otra parte, la única personalidad africana de auténtico relieve que procuró entonces escribir historia compuso una obra válida no sólo desde el punto de vista documental, sino también desde la perspectiva específicamente literaria, porque se identificó por completo con la materia de la que escribió.

VÍCTOR DE VITA

De la obra histórica de Víctor de Vita callan los biógrafos y las demás fuentes antiguas. Algunos manuscritos que nos han transmitido la *Historia persecutionis Africanae provinciae* dan como autor a *Victor episcopus patriae Vitensis,* mientras que de otros datos internos deducimos que el autor formó parte del clero de Cartago en el tiempo de la persecución de Hunerico (477-484): resulta, por tanto, imposible identificarlo con Víctor, obispo de Vita (Bizacena), comprendido en el elenco de los obispos católicos que tomaron parte en el coloquio del 484 (cf. p.21-22). Por ello se piensa hipotéticamente que nuestro Víctor nació en Vita, pero que luego pasó a formar parte del clero de Cartago. Su *Historia* está dividida en tres libros: el primero narra los hechos de la persecución en tiempos de Genserico (427-477) desde el año 439 en que los vándalos se apoderan de Cartago; los libros II y III están dedicados a la persecución de Hunerico. Al comienzo del libro I, Víctor afirma que está escribiendo en el año sexagésimo después de que los vándalos han alcanzado *gentis Africae miserabilis fines*. Como el desembarco de los vándalos sucedió en el año 429, por la indicación de Víctor podría deducirse que él escribió la obra, más o menos, en el 489, es decir, cuando Hunerico ya había muerto (finales del 484), y su sucesor Guntamundo (484-496) había puesto fin a la persecución llamando del exilio a Eugenio, obispo de Cartago. Pero con esta fecha no concuerda el final de la obra, una angustiada invocación de ayuda, que se explica solamente en un período de gran dificultad, es decir, inmediatamente después de la conclusión del coloquio del año 484, por lo que la obra ha de ser colocada en el intervalo entre el fin del coloquio y la muerte de Hunerico, más o menos en el otoño del 484. La contradicción con el dato cronológico del inicio podría resolverse si se admite la hipótesis de que Víctor, al hablar de los vándalos que han alcanzado la tierra de África, hubiese aludido no al inicio de la verdadera y propia invasión, sino a su primera incursión en tierras africanas, que había acontecido en el año 425. De cualquier modo, la noticia que concluye la obra tal como ha llegado hasta nosotros es un añadido posterior al final auténtico, en el que se narra, según un topos ya manido, el castigo divino que había hecho morir miserablemente al perseguidor Hunerico *putrefactus et ebulliens vermibus* La obra está precedida de una dedicatoria a un personaje, cuyo nombre no se ofrece, en el que alguno ha querido ver a Eugenio, el

obispo de Cartago. Se han levantado dudas sobre la autenticidad e integridad de la carta, aunque sin razón. Ésta es importante no tanto por la trivial contraposición entre el historiador pagano, que escribía no sólo para informar a sus lectores, sino también para procurarse gloria, y el historiador cristiano, que escribe para conseguir méritos ante Dios, cuanto porque por ella sabemos que el desconocido destinatario tenía también en mente escribir una obra histórica, que no parece que haya sido escrita. Víctor, en efecto, afirma que su obra es solamente material tosco que el otro tendría el deber de pulir, asemejándose al obrero que, una vez recogido el oro en antros escondidos, lo entrega, todavía sucio, al orfebre, que lo purifica y lo usa para acuñar monedas.

La trama de la obra es simple y esquemática: en primer lugar, Víctor habla brevemente de la invasión vándala y de la hostilidad de Genserico hacia los católicos; luego, desde I, 15 en adelante, narra los hechos más destacados de la persecución desde la expulsión de Quodvultdeus, entonces obispo de Cartago. Análogamente, en el libro II, en primer lugar expone de manera general los criterios de la persecución de Hunerico y, luego, describe minuciosamente los hechos sobresalientes, resaltando de modo particular, ante todo, la condena al exilio en el desierto de 4.966 obispos, sacerdotes y diáconos, cuyo traslado tuvo lugar entre penurias y sufrimientos de todo tipo, y, después, el dramático coloquio de febrero del 484 entre obispos arrianos y católicos, impuesto por el rey, concluido sin éxito y seguido de la condena al exilio de la mayoría de los 466 obispos católicos que se habían presentado. El relato de la primera persecución es muy rápido: en menos de un libro son narrados los acontecimientos de treinta años, mientras que a los sucesos de la segunda persecución, acontecidos entre el 477 y el 484, se les dedican dos libros enteros. En efecto, para la narración de acontecimientos ya lejanos en el tiempo no parece que Víctor haya dispuesto de otra fuente escrita que la *Vita Augustini* de Posidio, muy poco útil para su fin; por el contrario, para los acontecimientos contemporáneos a él, la narración está basada en la observación directa y en la consulta de otras fuentes orales, y hace uso incluso de documentos oficiales, que son citados *in extenso*: la autorización para elegir de nuevo al obispo de Cartago (II, 3) muchos años después de la expulsión de Quodvultdeus, la convocatoria para el coloquio del 484 (II, 39), el edicto que señala la nueva persecución después del resultado infructuoso del coloquio (III, 3). Como ya hemos recordado (cf. p.22), como apéndice al libro II, Víctor ha adjuntado el *Liber fidei catholicae,* que los obispos católicos habían presentado en el coloquio del 484.

La narración de Víctor es ajena a los intereses históricos universales y de larga duración que hemos señalado como típicos de la historiografía cristiana más o menos contemporánea en otras regiones: no hay ningún intento de encuadrar los hechos de la persecución en una trama histórica de horizontes amplios, y una aislada cita del Apocalipsis (13,16-17 en III, 47) no es suficiente para incluir la obra en una perspectiva escatológica. Víctor intenta narrar solamente los hechos de la persecución, y narra, participando de ello al máximo, lo que ha acaecido *in partibus Africanis debacchantibus Arrianis,* con la intención de subrayar siempre la crueldad, a menudo encarnizada, de los bárbaros, que a veces se ensañaban contra sus mismos correligionarios, como en el caso del obispo arriano Giocondo, enviado a la hoguera por Hunerico (II, 13).

En cambio, es clara la tendencia a insertar estos hechos en una perspectiva bíblica: la destrucción de la Iglesia recuerda a Víctor el Salmo 75,5ss: «Han incendiado con fuego tu casa, etc.» (I, 4); la matanza de niños evoca análogos motivos de 2 Re 8,12 (I, 7); los temores fundados por el resultado del coloquio del 484 se concretan en el «está oprimido nuestro corazón y están oscurecidos nuestros ojos» de Lam 5,17 (II, 40); la violencia contra los confesores hacen pensar en los tiempos del Anticristo, con cita de Ap 13,16-17 (III, 47). Es un modo de sentir la dramática y dolorosa situación en continuidad y sintonía con los hechos y las enseñanzas de la Sagrada Escritura, por lo que también los hechos de la persecución vándala parecen presentarse como historia sagrada. En cuanto a la perspectiva general de la obra, hay que subrayar aún el final, en el que Víctor, antes de articular su dolor con una trama de citas bíblicas, sobre todo del libro de las Lamentaciones, volviéndose a algunos romanos (probablemente paganos) partidarios de los bárbaros, no deja de poner de manifiesto el odio de aquéllos también para todo lo que es romano (III, 62): frente al bárbaro, la convergencia entre romanidad y cristiandad adquiere, más allá de los obstáculos agustinianos, un dramático espesor.

El patente apasionamiento de Víctor ha hecho que algún estudioso moderno haya presentado dudas sobre la autenticidad de su relato, que ha parecido evidentemente exagerado y deformado. En efecto, exageraciones y fantasías no faltan, en sintonía con el *animus* antivándalo que inspira al autor y la interpretación en clave teológica de los acontecimientos: pero, por lo general, los hechos que Víctor relata son precisos y de-

tallados, allí donde narra lo que él mismo ha visto o de lo que ha sido directamente informado. El espacio, por lo general, modesto atribuido a la presencia del elemento milagroso y sobrenatural, en un texto que en algunas partes se configura como una serie concatenada de *passiones* de mártires, es decir, como un género en el que aquel elemento era habitual, atestigua a favor de la autenticidad del conjunto, comprobada por lo demás por los hallazgos arqueológicos y por otras fuentes.

Un manuscrito de la *Historia* presenta, después de la profesión de fe propuesta por los obispos católicos reunidos en Cartago el 1 de febrero del año 484, la *Notitia provinciarum et civitatum Africae,* que los editores habitualmente añaden como apéndice a la obra de Víctor. Es el elenco de todos los obispos católicos que participaron en el coloquio, repartidos según las provincias en que estaban situadas sus sedes episcopales. Sigue otro epílogo sobre su comportamiento ante la disposición de Hunerico, que los amenazaba con el exilio: 88 *perierunt* (es decir, apostataron), 46 fueron exiliados en Córcega, 302 fueron desterrados en la misma África, uno murió y uno fue *confessor* (es decir, fue encarcelado pero no matado).

Ediciones CPL 798-799; PL 58; MGH, AA 3, 1 (Halm), CSEL 7 (Petschenig); introducción, texto y traducción del libro I por S. COSTANZA (Messina 1973).

Traducción italiana S COSTANZA (Roma 1981).

Estudios G. GHEDINI, *Le clausole ritmiche della Historia persecutionis africanae provinciae di Vittore di Vita* (Milano 1927), CH COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre* (Alger 1954); G CAVALLARI, *Vittore di Vita* (Diss. Università di Roma, 1958); J. DIESNER, *Sklaven und Verbannte Märtyrer und Confessoren bei Victor Vitensis* Philologus 106 (1962) 101-120; S. COSTANZA, *Vandali-Arriani e Romani-Cattolici nella Historia persecutionis Africanae Provinciae di Vittore di Vita*, en *Oikoumene* (Catania 1964) 223-241; ID., *Considerazioni storiografiche nell' «Historia persecutionis Africanae provinciae» di Vittore di Vita* Bolletino di studi latini 6 (1976) 30-36; L. ALFONSI, *L'Historia persecutionis Africanae provinciae di Vittore Vitense ovvero il rifiuto di un ipocrita rinunciatarismo velleitario Romani e Barbari* Siculorum Gymnasium 29 (1976) 1-18; A. RONCORONI, *Vittore Vitense, Historia persecutionis Africanae provinciae* III, 56, 60: Siculorum Gymnasium 29 (1976) 387-395; ID., *Sulla morte di re Unerico (Vittore di Vita, hist pers III, 71)* RomBarb 2 (1977) 247-257; R. PITKARANTA, *Studien zum Latein des Victor Vitensis* (Helsinki 1978); A. PASTORINO, *Osservazioni sulla «Historia persecutionis Africanae provinciae» di Vittore di Vita,* en *Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità* (Messina 1980) 45-112; S. COSTANZA, *Vittore di Vita e la Historia persecutionis Africanae provinciae* VetChr 17 (1980) 229-268; ID., *Barbarus furor in Vittore di Vita,* en *Sodalitas Scritti in onore di A Guarino* II (Napoli 1984) 711-719; PH. WYNN, *Rufinus of Aquileia's Ecclesiastical History and Victor of Vita's History of the Vandal Persecution* Classica and Mediaev. 41 (1990) 187-198; S. LANCEL, *Victor de Vita et la Carthage vandale,* en *L'Africa romana* VI/2, 649-661.

LIBERATO DE CARTAGO Y VÍCTOR DE TUNUNA

Con un nivel literariamente inferior respecto de Víctor de Vita, pero con una análoga implicación y, por tanto, con la más viva participación en las vicisitudes que vivieron y narraron, la lucha contra la condena de los Tres Capítulos, se expresaron Liberato de Cartago y Víctor de Tununa.

Activo en los decenios en torno a la mitad del siglo VI, Liberato fue diácono en la Iglesia de Cartago. Encargado de varias misiones oficiales, tuvo ocasión de viajar a Roma y al Oriente, lo que le permitió profundizar los conocimientos del difícil contencioso sobre el que se polemizaba y recoger una amplia documentación. Lo uno y lo otro fructificaron en el *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum,* compuesto en torno a los años 560-565: de aquí proceden las escasas noticias que conocemos de él. El título, *Breviarium*, define el tipo de obra, que no pretende arrogarse muchas ambiciones y quiere ser un informe esencial y documentado de la controversia cristológica, desde la elección de Nestorio como obispo de Constantinopla (428) hasta la publicación del edicto de Justiniano que había condenado los Tres Capítulos (544). La finalidad es apologética y pretende clarificar y justificar la posición de los africanos contrarios a la disposición de Justiniano, utilizando para tal fin la documentación relativa a las fases precedentes de la controversia. Esta intención coincide ampliamente con la de Facundo, pero, más allá de las proporciones muy diversas, las dos obras difieren netamente entre sí, porque Liberato, a pesar de los motivos polémicos, ha intentado describir más que discutir. En efecto, una precisa distribución en capítulos le ha permitido exponer con un cierto orden una materia amplia y dispersa, abarcando un espacio que va de Roma a Constantinopla, de Alejandría a África. En el prefacio, el autor declara que escribe

contra las falsas afirmaciones que tergiversan el real desarrollo de los hechos: pero cuando habla de la condena de los Tres Capítulos, considerada como una implícita reprobación del Concilio de Calcedonia y motivada por la intención del emperador de atraerse de alguna manera a los monofisitas (aquí llamados acéfalos), su discurso también se hace claramente parcial. De cualquier modo, los datos que ofrece son útiles al estudioso moderno.

También Víctor, obispo de Tununa, se alineó contra Justiniano en la mencionada cuestión, por lo que tuvo que sufrir prisión y exilio, durante el cual compuso su *Chronicon*. Por éste y por Isidoro de Sevilla (*Vir. ill.* 38) conocemos las atormentadas vicisitudes de Víctor, con traslados obligados de un sitio para otro, entre Egipto y Constantinopla. Según Isidoro, su crónica se extendía desde la creación del mundo hasta la muerte de Justiniano (566); pero, al inicio, Víctor declara que él continúa la obra de los cronistas precedentes, y, en efecto, la suya comienza en el 444, año en el que había terminado su crónica Próspero de Aquitania, como señala el inicio de la crónica de Víctor. Se ha considerado la hipótesis de que, para los años precedentes, se habría limitado a parafrasear la obra de Próspero, de manera que un amanuense, al transcribir, reconocida la dependencia, habría dejado caer la parte de la crónica que era común con la fuente.

Aunque el género de las crónicas, en los literatos cristianos, tenía habitualmente una tendencia universal, la narración de Víctor está condicionada por sus intereses contingentes, y, por ello, se centra en Constantinopla y África, ocupándose poco del resto del Occidente: a este propósito, casi sólo leemos alguna noticia sobre Roma (por ejemplo, el saqueo de Genserico del año 455). La información es lagunosa y fragmentaria: el autor recuerda con detalle la persecución anticatólica de Hunerico, sobre la que tanto se había extendido Víctor de Vita, y es, en cambio, muy escueto sobre la de Trasamundo, más cercana a él en el tiempo, pero para la que la documentación no era tan rica. Recuerda la victoria de Belisario sobre los vándalos, pero no sobre los godos. Está particularmente interesado en la historia religiosa de Oriente, porque escribe sobre todo en función de la cuestión de los Tres Capítulos y selecciona las noticias en función de ello.

LIBERATO: CPL 865; PL 68, 969-1052; ACO II, 5, 98-141; *Breve storia della controversia nestoriana,* introducción, traducción y notas de F. CARCIONE (Anagni 1989); H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne,* Paris 1904, 256-273; DTC *Tables générales* 2992; Moricca 3, 1480-1482; A. GRILLMEIER, *Jesus im Glauben der Kirche* II, 2 (Freiburg 1989), cf. índice.

VÍCTOR DE TUNUNA: CPL 2260; PL 68, 941-962; MGH, AA II, 206 (Mommsen); Moricca 3, 1364-1366; S. MUHLBERGER, *Prosper's Epitome Chronikon. Was there an Edition of 443?:* CPh 81 (1986) 240-244 (usado por Víctor); A. PLACANICA, *Da Cartagine a Bisanzio: per la biografia di Vittore di Tunnuna:* VetChr 26 (1989) 327-336.

III. LA PRODUCCIÓN HAGIOGRÁFICA

Si el interés historiográfico no se muestra relevante en la literatura cristiana de África, aún se otorga menos espacio, en el período de tiempo del que nos estamos ocupando, a la producción de interés hagiográfico. África, sin embargo, había sido en Occidente la cuna de la literatura cristiana tanto martirológica como biográfica. Pero mientras que ambos filones gozaban en el continente de un desarrollo muy floreciente, ininterrumpido desde mitad del siglo IV, ocupa un espacio mínimo en el África contemporánea, a pesar de que la situación conflictiva provocada por la presencia de los vándalos arrianos, caracterizada, como estuvo, por momentos de violencia terrible contra los laicos y, sobre todo, contra el clero de la Iglesia católica, era potencialmente favorable a la producción de textos hagiográficos. Para explicar esa ausencia, hemos de volver una vez más a la crisis donatista. Los cismáticos no sólo practicaban el culto a los mártires con tintes de auténtico fanatismo, sino que, sobre todo, estaban dispuestos a considerar mártires a aquellos de los suyos que, de una manera u otra, hubiesen tenido que soportar los rigores de la represiones violentas que tantas veces tuvieron lugar en el siglo IV y a comienzos del V por parte de la autoridad romana. Es fácil inferir que este interés tan vivo haya impulsado, por reacción, a los católicos a moderar mucho su entusiasmo por el culto a los mártires, sobre todo en el sentido de no acoger a otros, a no ser en casos excepcionales (Esteban), más allá de los que ya eran tradicionales y habían llegado a ser objeto de culto en la praxis litúrgica de la Iglesia.

Pero esta reflexión permite adelantar también otra hipótesis sobre el escaso éxito del género hagiográfico en África, hipótesis que no es alternativa a la otra, sino complementaria. Sabemos que muy pronto las más antiguas y autorizadas actas de mártires africanos (Scilitanos, Perpetua y Felicidad, Cipriano) fueron utilizadas en la liturgia de la Iglesia, cosa que no sucedió

en Roma, donde ese uso fue normalmente prohibido. Pero la desconfianza y el consiguiente desinterés por la literatura hagiográfica favorecieron implícitamente una enorme proliferación y difusión entre el pueblo, que gustaba muchísimo de ella, porque faltó todo control de la jerarquía sobre la composición de estos textos. En África, por el contrario, su utilización litúrgica permitía, aunque sólo implícitamente, una cierta forma de control sobre la difusión y, por tanto, también sobre la composición de este tipo de textos, y precisamente este control pudo haber ejercido un efecto de freno. Tampoco se debe de olvidar que textos fundamentales en este ámbito, como, por ejemplo, la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, que tuvieron una amplísima difusión y actuaron de espuela para la composición de escritos similares, parece que han sido menos conocidos en África que en otros lugares. El influjo del género hagiográfico se advierte en cualquier caso en la *Historia* de Víctor de Vita, sobre todo allí donde se extiende en la descripción de los tormentos y los suplicios a que fueron sometidos muchos católicos, con exasperación y exageración de tono, típicas precisamente de las *passiones* que han sido denominadas épicas. Por evidente afinidad de argumento, los manuscritos que nos han transmitido la obra de Víctor han añadido como apéndice la *Passio septem monachorum,* que narra cómo siete monjes de un mismo convento recibieron muerte por orden de Hunerico en la persecución del año 484. El autor, que no parece que se pueda identificar con Víctor, narra un hecho auténtico, pero tiende a presentarlo según el esquema del famoso episodio del suplicio de los siete hermanos narrado en 2 Macabeos 7.

Por lo que respecta al género biográfico, sólo podemos recordar en África un texto, aunque de gran valor. Se trata de la ya mencionada *Vita Fulgentii,* que, transmitida anónimamente en los manuscritos, se ha atribuido habitualmente al diácono Ferrando, discípulo de Fulgencio, como se profesa también el autor de la *Vita*. Pero contra esta atribución se han aducido siempre dudas, propuestas de nuevo recientemente (Isola). En efecto, aunque los argumentos contrarios a la atribución no son decisivos, mucho menos lo son los favorables, de modo que conviene considerarla una obra anónima, limitándonos a constatar que el autor se muestra muy bien informado sobre los hechos que narra. Escrita poco después de la muerte de Fulgencio (533), la *Vita* se presenta como un texto con amplitud de miras, bien escrito y con una vivacidad realzada por el estilo directo, que sigue paso a paso las agitadas vicisitudes del santo, tanto en su inicial actividad monástica como en la posterior de

obispo, que lo vio en disputa con los arrianos y exiliado dos veces. La narración es muy rica en noticias y sabe insertar en el discurso muchos datos respecto a la actividad literaria de Fulgencio. Obviamente, el tono es de exaltación y de edificación, pero faltan por completo los hechos milagrosos que llenan las obras contemporáneas de este género en otras regiones: el autor quiere resaltar que el monje ha de realizar su ideal de vida —y él escribe precisamente con el fin de defenderlo de sus detractores— no mediante gestos aparatosos, sino en la oscuridad y en el silencio laborioso. En este orden de ideas, el autor propone en la introducción el ideal cristiano como la congruencia de vida y obras, y presenta a Fulgencio como modelo, sobre las huellas de Agustín: la *conversio* de Fulgencio a la vida religiosa estuvo determinada precisamente por la lectura de un pasaje agustiniano (c. 8). Es evidente que el autor tiende a resaltar al máximo la vocación y la actividad monástica de su héroe, y en ese contexto centra el tema de fondo de su obra en el contraste entre *otium* y *negotium*. Fulgencio, por amor a la verdad, aspiraba al *otium* sagrado, pero por exigencias de la caridad tuvo que emprender *multa negotia* (c. 29).

PASSIO SEPTEM MONACHORUM: CPL 800; BHL 4906; PL 58, 261-266; MGH, AA 3, 1, 59-62; CSEL 7, 108-114 (Petschenig); Moricca 3, 763; BS 8, 16-17; PAC 1, 159 n.25 (Bonifacio); 638, n.4 (Liberato), etc. V. SAXER, en *Hagiographies* 1 (Turnhout 1994) 76s.

VITA FULGENTII: G. LAPEYRE, *Ferrand, diacre de Carthage, Vie de S. Fulgence de Ruspe* (Paris 1929) (traducción de la *Vita* en *L'ancienne Église de Carthage*, 1ère série [Paris 1932] 155-241); *Vita di San Fulgenzio,* traducción, introducción y notas de A. ISOLA (Roma 1987); M. SIMONETTI, *Note sulla Vita Fulgentii:* AB 10 (1982) 277-289; A. ISOLA, *Sulla paternità della Vita Fulgentii:* VetChr 23 (1986) 63-71; M. PUZICHA, *Monastische Idealvorstellungen und Terminologie im sechsten Jahrhundert. Ein Vergleich zwischen der Benediktusregel und der Fulgentius-Vita*, en *Itinera Domini... Festschrift Severus* (Münster 1988) 107-131; R. TURTAS, *Note sul monachesimo in Sardegna tra Fulgenzio e Gregorio Magno:* RSCI 41 (1987) 92-110.

IV. LITERATURA EXEGÉTICA

África no había dado grandes exegetas a excepción de Ticonio y Agustín; y el clima de lucha instaurado por la ocupación vándala, sobre todo bajo Genserico y Hunerico, no fue ciertamente el más idóneo para favorecer una actividad literaria que no estaba directamente ligada a la controversia: por eso, no

sorprende encontrar en África, entre la mitad del siglo V y finales del VI, pocas obras específicamente exegéticas de cierto relieve después del *Liber promissionum* atribuido a Quodvultdeus, sobre el cual véase el vol. III, p.600-602. Por otro lado, esto no significa que en el África de este tiempo la actividad exegética estuviese limitada a estos escasos documentos: éstos se sitúan en el ámbito literario, pero ha de tenerse en cuenta que la actividad exegética era usualmente practicada a través de la comunicación oral, sobre todo la de carácter homilético, de manera que es lícito suponer que también durante la ocupación vándala y, con mayor amplitud de miras, durante la dominación bizantina se haya continuado haciendo exégesis de esta manera. Sólo ocasionalmente, tal actividad se consideraba digna de ser puesta por escrito, y casi nada de la que aquí nos interesa ha llegado hasta nosotros.

En cualquier caso, entre los pocos sermones supérstites de Fulgencio, el primero explica al pueblo la perícopa lucana del *fidelis dispensator* del c.12, 13, con obvia aplicación actualizante de las palabras evangélicas a la situación de la Iglesia de aquellos días y con elementos de carácter alegórico: los *lumbi praecincti* y las *lucernae ardentes* de Lc 12, 35 en aquel contexto —observa el autor— no pueden tener un significado literal y remiten a la *intelligentia spiritalis*, que nos amonesta a evitar la concupiscencia de la carne y a ejercitar la fe y la caridad. También los nueve sermones africanos del *homiliario de Fleury* (cf. p.56), aunque dedicados a la celebración de festividades litúrgicas y de santos, no carecen de rasgos específicamente exegéticos, que evidencian la familiaridad del autor (o de los autores) con los instrumentos hermenéuticos ya reconocidos por una larga tradición: véase, por ejemplo, en la homilía sobre la Ascensión, la comparación entre la nube luminosa del episodio de la Transfiguración y la nube oscura que se había aparecido a Moisés sobre el monte Sinaí, signo una de la doctrina de los apóstoles, y la otra, de los pecados de los judíos (cf. p.56). Y en un sermón en honor de Juan Bautista, su decapitación es considerada un símbolo de la Ley, que quedó *exanimis et truncata* cuando Cristo se separó de ella. Por lo poco que podemos deducir de tan escasa documentación, también en el ámbito exegético se ponen de manifiesto los caracteres que hemos subrayado en la bien documentada literatura doctrinal: escasa originalidad, pero esmerado conocimiento técnico y buena asimilación de los datos transmitidos por la rica tradición, y, por tanto, capacidad para expresar con seguridad y desenvoltura contenidos no triviales.

Si, después de estas consideraciones de orden general, pasamos a examinar con detalle las pocas personalidades que nos interesan en este terreno, el primero con el que nos tropezamos es Vindicio Verecundo, sobre el que nos informan Isidoro (*Vir ill* 7) y algunas noticias del *Chronicon* de Víctor de Tununa. Aún presbítero al final de la dominación vándala, fue elegido obispo de Iunca (Bizacena) hacia el año 534. En la cuestión de los Tres Capítulos se opuso, como la mayoría de los africanos, a las decisiones de Justiniano, por lo que, convocado a Constantinopla en el año 551 junto con otros obispos, prefirió mediante la huida sustraerse a las iras del emperador. Un año después murió en Calcedonia, donde se había refugiado. Todavía en tiempos de la dominación vándala compuso *Commentarii super cantica ecclesiastica*, un comentario a nueve cánticos del Antiguo Testamento (Moisés, Débora, Jeremías, etc.) que —como él nos informa en el prefacio— eran cantados en las celebraciones litúrgicas. La elección, como objeto de exégesis, de estas composiciones poéticas podría haber estado inspirada por afinidad literaria —Verecundo fue también poeta—, pero ciertamente el comentario no pone de relieve este carácter particular: es tradicional, con escaso interés por la interpretación literal y mucho mayor por la alegórica, que o bien refiere a Cristo y a la Iglesia los textos del Antiguo Testamento, o bien extrae enseñanzas para la vida cristiana de su tiempo. Por ejemplo, en el cántico de Moisés de Ex 15, los conductores de los carros de guerra sumergidos en el mar, de los que se dice (v. 4) que eran tres por carro y de pie *(terni statores),* simbolizan la triple facultad que el hombre, acechado por los espíritus malignos, tiene para pecar: con el pensamiento, la palabra y la obra; se dice que los espíritus malignos están de pie porque están dispuestos y atentos a actuar contra el hombre; el oleaje del mar que los envuelve simboliza, según una interpretación muy tradicional, el agua del bautismo. En la interpretación del cántico de Azarías (Dan 3), los holocaustos, el sacrificio, la oblación y el incienso del v.38 reciben una significación cristiana: el holocausto significa el ofrecimiento de los mártires; el sacrificio, el de los fieles; la oblación, el de los monjes; y el incienso, el de los elegidos. Es típico de este comentario la referencia frecuente a la persecución de la Iglesia, con clara alusión a los acontecimientos de la época vividos por el autor. La indicación más explícita se encuentra en la interpretación del cántico de Azarías, donde, comentando Dan 3,38: «No había sitio para sacrificar», Verecundo refiere, ante todo, el pasaje, según la letra del texto, al tiempo de Nabucodonosor y, luego, pasa a la aplica-

ción actualizante: los altares han sido destruidos, las iglesias han sido derribadas, de manera que no hay sitio para sacrificar. Es verdad que la Iglesia no consiste en un complejo de paredes, sino en la verdad de la fe: sin embargo, la pérdida de las iglesias nos priva de un lugar de reunión, y, a causa de la persecución de los vándalos, se verifica en nosotros lo que el profeta había predicho.

Para la actividad poética de Verecundo, cf. p.64. Se ha de añadir aquí que algunos extractos de los hechos del Concilio de Calcedonia (*Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii*), relativas a la defensa de los Tres Capítulos, transmitidos anónimamente por los manuscritos, probablemente han de ser atribuidos a Verecundo por el testimonio de una carta del papa Adriano a Carlomagno.

Sobre Primasio nos informan Víctor de Tununa e Isidoro (*Vir. ill.* 22). Obispo de Adrumeto, estuvo entre los obispos africanos convocados a Constantinopla el año 551 por la cuestión de los Tres Capítulos; inicialmente se opuso a Justiniano y no participó en el concilio del 553, de manera que fue desterrado en un monasterio. Pero luego, para obtener —por lo que cuenta Víctor— el cargo de primado de la Bizacena, se alineó a favor del emperador y se dedicó a perseguir a los defensores de los Tres Capítulos. Su *Commentarius in Apocalypsin*, en cinco libros, recordado también por Casiodoro (*Instit.* I, 9), es presentado programáticamente en el prólogo como obra de compilación, realizada utilizando material de Agustín, que Primasio consideraba escaso, dado que Agustín nunca se había ocupado *ex professo* del Apocalipsis, y de Ticonio. Puesto que éste había sido donatista, Primasio tiene cuidado de hablar de él lo peor posible y de precisar que ha elegido flor por flor, que ha sacado la gema del estiércol y que ha procurado devolverla a su *ingenuae dignitati*. De hecho, la utilización de Ticonio por parte de Primasio es continua y masiva, como demuestra la comparación con lo poco que del donatista ha llegado hasta nosotros.

Baste comparar la interpretación de Ap 8: no sólo, como en Ticonio, los siete ángeles indican la Iglesia, el octavo es Cristo, el incensario es el cuerpo, etc., sino que también depende de su fuente la observación general de que el autor del Apocalipsis acostumbra a interrumpir el hilo de su discurso introduciendo algo diverso *ad obscurandum*, para luego volver a tomar el hilo interrumpido (855b). Subrayemos aún que en Primasio está presente la dilatación cronológica característica de la interpretación ticoniana, por la que el tiempo escatológico del Apocalipsis significa todo el tiempo de la Iglesia, con el consiguiente allanamiento y reducción de la verdadera y propia dimensión escatológica: el dragón de Ap 12,4, que quiere devorar al hijo de la mujer, acecha al hombre creado por Dios y conducido a una nueva vida en la Iglesia (873c). El *animus* antirromano ha desaparecido: la bestia de Ap 13 y 17 está correctamente aplicada a Roma, pero Roma, aquí, significa *totius regni potentiam* (899c). Los mil años indican, como en Jerónimo y Ticonio, todo el tiempo de la Iglesia (915a): la primera resurrección es la vida de los justos en Cristo antes de la resurrección de los cuerpos (916d); la nueva Jerusalén es la Iglesia triunfante (921d). En definitiva, este comentario de Primasio es muy importante para nosotros, precisamente porque, junto con el de Beato de Liébana, constituye la fuente principal que nos permite llegar hasta el comentario ticoniano. Isidoro nos informa que Primasio había escrito también tres libros sobre las herejías con la intención de explicar lo que Agustín, a causa de su muerte, había dejado incompleto en su *De haeresibus*. La obra, de la que Casiodoro conocía el primer libro, no ha llegado hasta nosotros. Por el contrario, fue publicada bajo el nombre de Primasio, y también se le atribuye en PL 68, un comentario a las cartas de Pablo que es el de Pelagio, reelaborado por Casiodoro y completado por el comentario a la carta a los Hebreos de Haimon de Halberstadt.

El carácter recopilativo que hemos subrayado en el escrito exegético de Primasio aparece en sintonía con las exigencias de la cultura del tiempo, que precisamente requería instrumentos comprensibles y sintéticos para ponerse al día: ese carácter se manifiesta todavía con más claridad en el manual exegético de Junillo, de buena factura, típica —como sabemos— de la literatura africana de esta época. Lo poco que sabemos del autor procede del prefacio de su libro y de los datos testimoniados en otros autores. No fue obispo, como durante mucho tiempo se ha afirmado erróneamente, sino laico, probablemente un alto funcionario de la administración imperial originario de Libia, activo a mitad del siglo VI, corresponsal de Fulgencio (*Epistola* 7) y de Ferrando (*Epistola* 8). Como él mismo cuenta, encontrándose en Constantinopla junto con Primasio y otros obispos (en el año 551, o más probablemente en el 541), fue enviado por éste a poner por escrito en latín las reglas de un manual hermenéutico, que no ha llegado hasta nosotros, de Pablo el Persa, un maestro de retórica experto en exégesis que Junillo había conocido en Nísibe. Así lo hizo, en forma sintética y re-

sumıda, en el *De partıbus dıvınae legıs*, dıvıdıdo en dos breves lıbros y dedıcado a Prımasıo, presentando la materıa en forma de dıálogo entre maestro y dıscípulo, donde la letra D ındıca las preguntas, y la letra M, las respuestas Por tanto, la obrıta está estructurada segun el género de las *Quaestıones et responsıones*, es decır, un género escolar encamınado, sobre todo, a la ınvestıgacıón y profundızacıón de un determınado tema, utılızado ıncluso, como en este caso, para una exposıcıón de carácter general

Las *partes* de la ley dıvına, mencıonadas en el título, son dos, que corresponden a la forma *(superficıes)* y al contenıdo de la Escrıtura La *superficıes* se resume en cınco datos naturaleza, autorıdad, autor, modo y orden de cada uno de los lıbros que constıtuyen el texto sagrado, el contenıdo abarca una rápıda síntesıs doctrınal sobre Dıos, el mundo y el hombre En cuanto a los crıterıos propıamente hermenéutıcos, Junıllo vuelve a la tradıcıonal ınterpretacıon crıstıana del Antıguo Testamento que le reconocía el sıgnıficado y la funcıón de ındıcar el Nuevo Testamento con figuras y preanuncıos (I, 10), pero está atento a explıcar que la comprensıón crıstıana no debe poner en dıscusıón el sıgnıficado lıteral del texto, a no ser que se trate de textos pertenecıentes a la *specıes proverbıalıs,* caracterızacıón con la que Junıllo ındıca el conjunto de los lıbros sapıencıales (I, 5) Es en este ámbıto específico donde él habla a menudo de alegoría, pero, por lo general, parece mas favorable a la ınterpretacıon de tıpo lıteral Por esta actıtud y tambıen por algunos elementos de dıstınto tıpo que parecen remıtır a Teodoro de Mopsuestıa, la *ratıo ınterpretandı* de Junıllo aparece orıentada, evıdentemente sobre las huellas de Pablo el Persa, sobre todo en sentıdo antıoqueno, pero sın ademanes polemıcos y radıcales Por el carácter sıntetıco y la clarıdad del dıscurso de Junıllo, su pequeño manual podıa ser útıl a quıen quısıera dedıcarse a un estudıo elemental de la Escrıtura en efecto, es recordado por Casıodoro *(Instıt* I, 10) como ınstrumento de ınıcıacıón bíblıca junto con otras obras del mısmo tıpo (Euquerıo, Adrıano) pero tambıen junto con el *De doctrına chrıstıana* de Agustın y el *Lıber regularum* de Tıconıo

Para el prımer punto cf Fulgencıo de Ruspe y el homılıarıo de Fleury, más abajo

VERECUNDO CPL 869 871, PLS 4, 39 234, CCL 93 (Demeuleñaere), *Carmen de paenıtentıa,* edıcıon, traduccıon y comentarıo de M G Bıanco (Napolı 1984), Morıcca 3, 216 219, M G BIANCO, *Note al carmen de paenıtentıa dı Verecondo dı Iunca* Augustınıanum 24 (1984) 549 560, EADEM, *Verecondo dı Iunca, un poeta ancora trascurato del VI secolo*, en *Dısıectı membra poetae Studı dı poesıa latına ın frammentı,* V TANDOI (ed) (Foggıa 1984), vol I, 216 231

PRIMASIO CPL 873-874, PL 68, 793 936, PLS 4, 1208 1221, A W ADAMS, *Commentarıus ın Apocalypsın,* CCL 92 (1985) (cf RHE 1985, 764-766), H J VOGELS, *Untersuchungen zur Geschıchte der lat Apokalypse Ubersetzung* (Dusseldorf 1920) 153 164, Morıcca 3, 1485 1487, K B STEINHAUSER, *The Apocalypse Commentary of Tyconıus A Hıstory of ıts Receptıon and Influence* (Frankfurt a M 1987) 69 88

JUNILLO CPL 872, PL 68, 15 42, Morıcca 3, 1482 1485 (bıblıografıa 1394)

V LITERATURA EN PROSA DE OTRO GENERO

1 En la baja latınıdad, la erudıcıón se colorea fácılmente de filosofía y de relıgıón por el uso de la alegoría y la propensıón, típıca de la época, a la mezcla de géneros lıterarıos En este terreno, Áfrıca se había ılustrado, en la prımera mıtad del sıglo V, con la gran obra encıclopédıca del pagano Marcıano Capella En cambıo, fue crıstıano el mıtógrafo Fabıo Plancıades Fulgencıo, que varıos estudıosos han tratado erróneamente de ıdentıficar con el ımportante teólogo del mısmo nombre escrıbıó en Afrıca, en fecha ıncıerta (de cualquıer modo, después de Marcıano Capella), algunas obras en las que argumentos crıstıanos y paganos se yuxtaponen dando a entender el fuerte ınflujo que en aquella regıón la cultura pagana escolar ejercía sobre la crıstıana todavía en el sıglo V-VI Según el gusto lıterarıo y poétıco de la época, el autor se complace en un estılo amanerado y en una composıcıón verdadera y propıamente abstrusa Su obra de más alcance son los *Mıthologıarum lıbrı III,* un conjunto de relatos mıtológıcos tradıcıonales, ınterpretados alegórıcamente Saturno que devora a sus hıjos es el símbolo del tıempo que consume todo lo que genera (I, 2), Dıonısıo es llamado Lıbre porque el vıno lıbera las mentes (II, 12), y así sucesıvamente El *De aetate mundı et homınıs* es un conjunto de 14 pasajes que descrıben por orden los prıncıpales hechos bíblıcos desde el pecado de Adán y Eva hasta Jesús y los apóstoles, ınsertando notıcıas sobre Alejandro Magno y Roma y un pasaje final sobre los emperadores romanos hasta Valentınıano I El escrıto, por sí mısmo poco sıgnıficatıvo, es pecılıar en cuanto que fue compuesto de modo que en todas las palabras comprendıdas en el prımer pasaje falta la letra A, en el segundo falta la B, en el tercero falta la C, y así sucesıvamente, hasta el últımo en el que falta la O También la *Exposıtıo sermonum antıquo-*

rum explica 62 palabras difíciles mediante el recurso a citas de escritores clásicos.

No tenemos otros textos gramaticales procedentes de África, pero sabemos que en el período vándalo, después de Hunerico, hubo un florecimiento de estos estudios, paralelamente a la persistente actividad escolar y al florecimiento poético, en el que brilló sobre todo el gramático Feliciano. Es fácil deducir cuánto contribuyeron estos intereses para que la literatura de África, todavía en el siglo VI, pudiese conservar la estimable densidad cualitativa que hemos resaltado a menudo.

2. El aprecio por la actividad oratoria, que es decir homilética, en el África post-agustiniana está ligado al estudio de los numerosos sermones no auténticos que se nos han conservado bajo el nombre de Agustín y de aquellos, mucho menos numerosos, que nos han llegado bajo el nombre de Fulgencio. Después de los estudios que han logrado la individuación de la personalidad literaria de Quodvultdeus (cf. vol. III, p. 600-603), dos grupos menores de tales sermones han sido devueltos por Dom Leclerq a discípulos e imitadores africanos de Agustín. Un primer grupo está compuesto por nueve sermones contenidos en un homiliario de Fleury, dedicados a varias festividades (Epifanía, Ascensión, Pentecostés) y a la celebración de Juan Bautista y de los mártires: su tono es predominantemente parenético y de edificación, con algún elemento alegórico, sobre el cual cf. p.50. El segundo grupo comprende ocho sermones de diversa procedencia, que ilustran casi todos textos evangélicos con una exégesis ampliamente alegorizante de tipo tradicional: la oveja perdida de Lc 15,4ss simboliza la humanidad pecadora; el episodio de la samaritana (Jn 4,7ss) significa toda la obra redentora de Cristo, y así sucesivamente.

Puede sorprender la ausencia de alusiones a los vándalos en estos sermones (no falta en cualquier caso algún rasgo antiarriano): pero por Víctor de Vita (I 22) sabemos que a los cristianos se les había prohibido precisamente hablar del Faraón, de Nabucodonosor, de Holofernes y de parecidos personajes bíblicos, que fácilmente podían ser asumidos como un símbolo del vándalo perseguidor. A partir de esta noticia, se puede interpretar en sentido antivándalo un pasaje de un pseudoagustiniano *Sermo in natali Sanctorum Innocentium* en el que se habla de la persecución de Herodes contra los niños inocentes, vistos respectivamente como símbolos de Genserico y de la Iglesia (PLS I, 290). Alguna referencia explícita se lee también en textos pseudofulgencianos: «Las hoces de los crueles vendimiadores siegan los sarmientos de nuestra viña... Los ángeles la han abandonado, y los bárbaros han venido más ligeros que las águilas» (PL 65, 912).

En estos sermones no afloran los problemas de comunicación que tanto preocupaban, más o menos por el mismo tiempo, a Cesáreo en la Galia. En efecto, el modelo retórico que, como hemos visto (cf. p.33), Agustín había puesto a punto para comunicar eficazmente un contenido incluso difícil a un auditorio poco culto, fue continuado, más o menos fiel y habilidosamente, por sus sucesores, señal de que respondía bien al fin, pero signo también de que el auditorio todavía era capaz de recibir un mensaje transmitido de forma simple, sí, pero no con el nivel elemental del latín de Cesáreo. Sabemos que en las zonas rurales de África el latín no había conseguido difundirse, pero en las ciudades permaneció vivo incluso bajo los vándalos, con un nivel medio que no imponía al predicar bajar mucho de tono.

3. El género epistolar no está muy atestiguado en la literatura africana: incluso de un autor como Fulgencio se nos han transmitido, como ya hemos señalado, sólo unas pocas cartas; y alguna otra, sobre todo de Ferrando (véase también Capreolo y Eugenio), ha sido recordada aquí y allá, sobre todo por el interés doctrinal y en cualquier caso en conexión con la polémica antivándala. En cambio, por lo que nosotros sabemos, falta la epistolografía entendida como género de evasión, de comunicación como un fin en sí mismo, tan floreciente en la latinidad tardía: la elaborada forma típica del género se encuentra en cualquier caso, más allá de algunas expresiones en las cartas supérstites de Fulgencio y Ferrando, en un intercambio de saludos entre el *comes* Sigisteo y el presbítero Partemio (la respuesta de Partemio a Sigisteo en la parte final está compuesta en hexámetros), transcrito, quizás por casualidad, junto con las cartas de Ferrando en un códice de Montecasino: los dos personajes son, por lo demás, desconocidos y que Sigisteo haya sido un vándalo es solamente una hipótesis, aunque bien fundada. Es cierto que las condiciones ambientales no eran, en el África de este período, favorables para tal género; por otro lado, como veremos, no ha faltado en África la poesía de evasión, un género estrechamente emparentado con el nuestro, de manera que la carencia de cartas podría depender tan sólo de la falta de una adecuada difusión y transmisión manuscrita.

FABIO PLANCIADES FULGENCIO: CPL 849-853; HELM (Leipzig 1898): *Expositio Vergilianae continentiae,* introducción, traducción italiana y comentario de A. GIANLUCI (Padova 1972). Sobre la cuestión de la relación con FULGENCIO DE RUSPE, cf. M. LAIST, *The*

Intelectual Heritage of the Middle Ages (Ithaca 1957) 202-215 (contra la identificación), O FRIEBEL, *Fulgentius der Mythograph und Bischof* (Paderborn 1911), R. EDWARDS, *Fulgentius and the Collapse of Meaning* Helios 4 (1976) 17-35, C. STROECKER, *Alexander der Grosse bei Fulgentius und die Historia Alexandri Macedonis des Antidamas* VC 3 (1979) 55-75, F BERTINI, *Interpreti medievali di Virgilio Fulgenzio e Bernardo Silvestre* Sandalion 6/7 (1983-1984) 151-164, J C RELIHAN, *Satyra in the Prologue of Fulgentius' Mithologies*, en *Studies in Latin Literature* IV (ed C Deroux, Coll Latomus 196 [Bruxelles 1986]) 537-548, R. EDWUARDS, *The Heritage of Fulgentius*, en *The Classics in the Middle Ages* (eds A. S Bernardo-S Levin, Binghamton [New York 1990]) 141-151, B. BALDWYN, *Fulgentius and his Sources* Traditio 44 (1988) 37-57, J C RELIHAN, *Fulgentius, Mitologiae 1 20-21* AJPh 109 (1988) 229-230; A BISANTI, *Le citazioni omeriche di Fulgenzio*, en *Studi di filologia classica in onore di G Monaco* IV (Palermo 1991) 1483-1490.

HOMILIARIO DE FLEURY CPL 855-863; PLS 2, 1326-1328 (lista de los sermones con referencias al texto publicado en diversos volúmenes), J. LECLERCQ, *Les inédits africains de l'homiliaire de Fleury* RBen 58 (1948) 53-73; ID., *Sermons de l'école de S Augustin* RBen 59 (1949) 100-113; G MORIN, *Deux sermons africains du* V^{e}/VIe *siècle avec un texte inédit du symbole* RBen 35 (1923) 233-245; J LEMARIE, *Un sermon inédit sur Matthieu 16, 13-19 de l'école de Fulgence de Ruspe* REAug 18 (1972) 116-123, ID., *Sermon africain inédit pour la fête des innocents* AB 96 (1978) 108-116; A HAMMAN, *La transmission des sermons de saint Augustin les authentiques et les apocryphes* Augustinianum 25 (1985) 311-327; R. GREGOIRE, *Homéliaires liturgiques médiévaux Analyse des manuscrits* (Spoleto 1980) 263-280, A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)* (Milano 1990) 11-19, elenco de estos sermones; J. LEMONIE, *Nouveaux fragments de sermons attribués à un Pseudo-Fulgence* RBen 104 (1994) 191-203; F. J. LEROY, *Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuables à l'un des anonymes du Chrysostome latin (PLS 4)* ibid. 123-147, F. DOLBEAU, *Un sermon inédit d'origine africain pour la fête des saintes Perpétue et Félicité* AB 115 (1995) 88-106

PARTEMIO: CPL 803ss; A REIFFERSCHEID, *Anecdota Casinensia* (Breslau 1871) 3s, F. BUCHELER-A. RIESE, *Anthologia latina* I, 2 (Leipzig 1906) 250-251, n.763a, *Bibliotheca Casinensis* I (Monte Cassino 1873), *Florilegium* 193 (PLS 3, 447-449); D. SCHALLER-E. KONSGEN, *Initia Carminum Latinorum saeculo undecimo antiquiorum* (Göttingen 1977) n 16216, PAC 1, 821.

VI. POESIA

La poesía es, en el mundo antiguo, el género literario en el que la tradición ejerce un influjo más fuerte y tenaz, y, por ello,

en el ámbito cristiano se advierte más que en ningún otro género la persistencia de los modos, las expresiones, las cadencias y, a veces, incluso los temas, típicos de la poesía pagana. Por otro lado, la poesía es también el género literario que más se presta para una literatura de entretenimiento y evasión; y, por tanto, en el ámbito cristiano, en el que la producción literaria se concibe y realiza fundamentalmente como participación en la vida comunitaria, se advierten en la poesía los primeros signos de una actividad literaria no comprometida o, en cualquier caso, sólo marginalmente concebida para uso y beneficio de la comunidad. Como a menudo hemos señalado, la literatura cristiana de África se alza entre sus hermanas de los reinos romanobarbáricos con una mayor dignidad y conocimiento literario: es, por tanto, natural que las características ya mencionadas se dejen sentir sobre todo en la producción poética. En este sentido, el *Psalmus contra Wandalos Arrianos* de Fulgencio (cf. p.33), con una factura totalmente ajena a la tradición clásica y realizada con el único fin de servir a exigencias vitales de la comunidad, aparece como una excepción totalmente aislada en un contexto literario de desigual valor, pero muy homogéneo en cuanto a la forma poética. Tenemos testimonios de esta actividad literaria en poesía, salvo raras excepciones, solamente desde Guntamundo, el sucesor de Hunerico, y esta constatación no sorprende porque el clima de terror instaurado contra la Iglesia católica por Genserico y Hunerico no era ciertamente favorable a la actividad de los poetas de confesión cristiana, que, en cambio, se pudo beneficiar de las mejores condiciones de vida que hubo bajo el reino del más benigno y tolerante Guntamundo, que reinó desde el año 484 al 496. Y aquí encontramos inmediatamente la personalidad más destacada en la poesía cristiana de África.

DRACONCIO

Blossio Emilio Draconcio, del que nos informan casi exclusivamente las noticias que se desprenden de sus obras, estuvo activo, como hemos dicho, en tiempos de Guntamundo hasta los inicios del reino de su sucesor, Trasamundo. De buena familia, estudió con el célebre gramático Feliciano (cf. p.56), al que, en sus poesías, recuerda a menudo con elogios y afecto. Fue abogado y desempeñó también cargos públicos. Al mismo tiempo se dedicaba a la poesía, y de aquí derivó su desgracia: como se deduce de una oscura alusión de *Satisf.* 19ss y 93ss, en

una de sus poesías había alabado no a Guntamundo, sino a un príncipe extranjero, probablemente el emperador de Oriente, Zenón, particularmente odiado por los vándalos. Calumniado por sus adversarios, fue considerado traidor y encarcelado, donde fue duramente vejado, mientras que también sus familiares acabaron encontrándose en una mala situación a causa de la confiscación de los bienes. Trató de captarse la simpatía del rey bárbaro y conseguir la liberación dedicándole la *Satisfactio,* pero sin el éxito deseado. Al comienzo del reinado de Trasamundo consiguió obtener la libertad y también una buena parte de los bienes perdidos: no ha llegado hasta nosotros la poesía en que agradecía y ensalzaba al rey por el beneficio que le había otorgado. Después de esta noticia ya no sabemos nada de él.

Bajo el título general de *Romulea* ha llegado hasta nosotros, en el *Florilegium Veronense,* una colección de diez poesías de Draconcio, de tema profano, todas en hexámetros a excepción de una. Se remontan en su mayoría al período anterior a la prisión, pero de algunos elementos internos deducimos que el poema 6, un epitalamio, fue escrito en la cárcel, y el 7 poco después de la liberación. La colección, un típico producto de escuela y tradición, comprende algunas poesías de tema mitológico muy tradicional (poema 2 Ilia, 8 Elena, 10 Medea), dos epitalamios (poemas 6 y 7) y algunas declamaciones retóricas. La colección, en cualquier caso, no recoge todo lo que Draconcio escribió a excepción de las dos obras mayores. Además nos ha llegado el *Orestis tragoedia,* reelaboración épico-trágica del mito de Orestes comenzando desde el retorno de Agamenón a Troya, en el que sin razones fundadas se han querido descubrir influjos de la doctrina agustiniana sobre la gracia. En toda esta producción de Draconcio, que en modo alguno representa un compromiso desde el punto de vista cristiano y que pone de manifiesto el influjo que la escuela tradicional podía ejercer sobre quien ya era cristiano por nacimiento o por meditada elección, sobresale el énfasis declamatorio y la descripción fría; los tonos más valiosos aparecen cuando el autor expresa sus sentimientos personales, por ejemplo, cuando recuerda afectuosamente a Feliciano.

La *Satisfactio,* cuya motivación ya hemos señalado más arriba, es un poema de 158 dísticos elegíacos. El poeta confiesa su propio error, volviéndose a Dios, que de esta manera ha querido castigar su pecado. Para atenuar su culpa, Draconcio insiste en que nadie está libre de culpa precisamente por querer de Dios, que habría podido crear un universo libre de dolor y como lugar exclusivo de bien, y que, en cambio, habiendo creado muchos y opuestos elementos, ha mezclado bienes y males (vv.55-58). La imploración para que el rey le perdone está apoyada, según los cánones escolares, en una variada gama de ejemplos, en los que se alternan figuras de la historia sagrada y profana: David confiesa su pecado, Esteban ha perdonado a sus enemigos, y César también los perdonó, y culmina con una invitación al monarca para que, perdonando, imite la misericordia del Tonante (147-150), es decir, de Dios definido con un apelativo típico de Zeus, utilizado ya también por poetas cristianos (Juvenco). Una larga digresión sobre el tiempo que corre implacable (219-264) subraya el trenzado de bien y mal que hay en el mundo, y el poeta termina insistiendo en que la misericordia de Dios, que perdona al pecador, debe servir de ejemplo a la misericordia del rey.

La *Satisfactio* no brilla como un escrito coherente: pocas ideas —pecado inevitable, misericordia de Dios y del rey, maraña inextricable del bien y del mal en el mundo— se alternan y se superponen de forma desordenada, donde, en cualquier caso, la descripción de la fragilidad y caducidad de las cosas humanas a merced del tiempo irrevocable encuentra algún momento logrado (255-265), y la reminiscencia virgiliana da relieve al espesor poético de la imagen final (313-316), que quiere insinuar la moderación en el castigo. Pero son elementos aislados. Es como si la urgencia de la propia situación y el ansia de obtener el fin deseado hayan impedido al poeta decantar la materia y repensarla con más profundidad, en beneficio de la declamación y el artificio.

Un poco más ordenados y, sin duda, de más amplitud de miras son los tres libros *De laudibus Dei,* que Draconcio escribió durante los años de prisión para consuelo de su mísera situación. En más de dos mil hexámetros, inspirados y nutridos por la lectura de los libros sagrados, celebra la gracia divina, que se desarrolla en la creación y en el gobierno del mundo, y de la que todo depende. El libro I, el más unitario, canta la creación del mundo y del hombre, la situación de felicidad en el Edén, el pecado de los protoplastos y el castigo: en éste, precisamente, resalta la misericordia de Dios, que ha permitido al hombre gozar todavía de tantas prerrogativas, y con la resurrección le ha dado la posibilidad de una nueva vida. Draconcio concluye el himno final a la misericordia divina con una referencia a su desgraciada condición y con el deseo y la esperanza de la liberación (vv.743-746). El libro II celebra la misericordia de Dios en el gobierno del mundo, sobre todo, en virtud de la obra de Cristo. El hilo del discurso se hace en este momento

más atormentado: comienza con la presentación de la Trinidad, de la encarnación y de los milagros de Cristo; estos últimos remiten a acontecimientos milagrosos del Antiguo Testamento, con el recuerdo de los que habían acompañado el éxodo de Egipto de los israelitas (paso del Mar Rojo, alimentación del pueblo en el desierto, el agua que brota de la roca); y éstos, a su vez, remiten a la continua obra que Dios ejerce en el dominio de toda la creación. La mención de los animales dañinos, creados como castigo al pecado del hombre, introduce el tema de la ira divina, ejemplificada con la descripción del diluvio y de la destrucción de Sodoma, y, luego, el de la redención de Cristo, que se extiende hasta el juicio final, para volver a concluir todavía con el tema de la misericordia divina. El libro III exalta la bondad divina en contraste con la maldad de los hombres, la abundancia de sus dones en contraste con la codicia humana, concretada en el recuerdo del rico epulón y el pobre Lázaro. A los ejemplos bíblicos de la asistencia que Dios presta a quien tiene fe en Él (Abrahán, los tres jóvenes en el horno, Pedro) se contraponen ejemplos clásicos, tomados de la mitología y de la historia, de personajes que, o por deseo de gloria o por ambición de poder, no dudaron en mancharse las manos con la sangre de allegados e incluso con la propia (Meneceo, Codro, Leónidas, los hermanos Filenos, Bruto, Manlio Torcuato, Atilio Régulo y otros). Al final, Draconcio se detiene otra vez extensamente sobre su desgracia y sobre la misericordia divina.

Como se ve, no sólo muchos elementos, sino la misma inspiración de fondo es la de la *Satisfactio*. Aquí se inserta en un consistente cuadro bíblico que articula y robustece la frágil vena en un amplio contexto histórico, a veces también doctrinal, pero que sólo en el libro I consigue desplegarse de una manera coherente y orgánica sin demasiadas rupturas. Pero, a pesar de la continua referencia a la Escritura, el cristianismo de Draconcio parece más bien superficial: habla casi exclusivamente de Dios Padre, y de Cristo solamente en determinados contextos del libro II: parece que le es totalmente desconocido el tema fundamental y tradicional que centraba en la obra de Cristo la economía global de las vicisitudes del mundo. Aparece empapado de inmanentismo estoico por una evidente herencia clásica, de modo que sabe advertir la presencia del espíritu divino que penetra toda la naturaleza *totus ubique iuvans et totus ubique ministrans,* a veces con logrados resultados poéticos (II 32-38). El interlocutor de este Dios que castiga justamente, pero que sabe ser tan misericordioso, es el hombre presentado solamente como capaz de pecar y obrar malvadamente, mediante una contraposición demasiado superficial y elemental como para poder alimentar una vena poética profunda. Así, el lirismo con el que Draconcio canta su miseria como parte de toda la miseria de la humanidad aparece amanerado, aunque el grito del poeta es, por lo demás, sincero. A la par de los mejores poetas de la época, Draconcio ofrece lo mejor de sí, sobre todo, en la vivacidad y la eficacia con que sabe describir tanto la naturaleza como los episodios bíblicos, históricos y mitológicos. Con tal fin sabe aprovechar hábilmente, gracias a una buena preparación escolástica, el extenso arsenal de una fraseología poética ya reconocida y tipificada, basada sobre todo en Virgilio y Ovidio. Pero por este motivo precisamente, sólo rara vez Draconcio sabe superar la costumbre y el artificio, que, en cualquier caso, son valiosos y aseguran, en su conjunto, dignidad y decoro a sus dotes poéticas.

Las dos obras principales de Draconcio alcanzaron fama y fueron conocidas e imitadas incluso fuera de África. Como resultado de ese interés por la poesía de Draconcio, en la España visigótica, a comienzos del siglo VII, circuló una antología muy fragmentaria, que comprendía buena parte de la *Satisfactio* y del libro I del *De laudibus Dei,* cambiados de orden, por lo que se le daba el título de *Hexaemeron,* en dos libros; de esta forma lo conoció Isidoro *(Vir. ill.* 24). A mediados de siglo, el obispo Eugenio de Toledo, que era un excelente poeta, recibió el encargo del rey Chindasvinto de corregir los muchos errores que, en las sucesivas transcripciones, se habían introducido en la obra de Draconcio, reducida de esta manera. Eugenio no se limitó a lo que le había indicado el rey y reelaboró de manera más profunda el ya maltrecho texto original, alejándolo mucho más aún de la redacción auténtica. La reelaboración eclipsó completamente el original, y de esta forma fue conocido Draconcio a lo largo de todo el Medievo y hasta las primeras ediciones impresas. Sólo en 1791, Arévalo publicó por vez primera el texto original.

ANTHOLOGIA SALMASIANA

El ambiente literario en que se sitúan los *Romulae* de Draconcio es, de alguna manera, conocido gracias a la llamada *Anthologia Salmasiana,* una antología de poesías de la antigüedad tardía transmitida por el *cod. Parisinus* 10318, que tomó nombre del humanista francés C. Salmasio (Saumaise), al cual se debe el conocimiento del códice en el mundo de los sabios.

La antología comprende poesías de autores de procedencia variada, donde los africanos son la mayoría, y en África fue realizada la colección a finales del reino vándalo (534) o inmediatamente después. Es variada en cuanto a los materiales que allí se recogen y agrupan según criterios principalmente externos: hay un grupo de centones virgilianos, otro de dísticos de factura muy complicada, y el último libro es de epigramas de Luxorio. Este gramático y poeta, que, sobre todo, estuvo activo durante el reinado de Hilderico, destaca como la personalidad más representativa; entre los otros recordamos a Fausto, Félix y Coronato. Catón, también gramático y poeta, se remonta al tiempo de Hunerico, del que ensalza algunas construcciones. Pero en su mayoría, los poetas de la antología estuvieron activos posteriormente, a partir del reinado de Trasamundo sobre todo. Algunos de ellos, ciertamente Luxorio, fueron cristianos: pero el tono y la temática de sus poesías sólo rara vez lo reflejan, hasta tal punto están impregnadas de módulos y temas típicos de la poesía clásica de la antigüedad tardía: celebración de personajes poderosos, descripción de edificios significativos por motivos variados, epitalamios, sátiras de diverso tipo, con no raras concesiones a la obscenidad. Merece ser recordada una colección de adivinanzas, cada una de tres hexámetros, de Simposio (mejor que Sinfosio), pues iba a conocer un extenso éxito y sería imitada en ambientes irlandeses y anglosajones. Entre las pocas poesías de tema cristiano, recordamos algunos versos de Calbulo recordando su propio bautismo *(Anth. lat.* n.378); un epigrama en tres versos destinado a servir de inscripción en una basílica (n.380); algunos dísticos en alabanza de la cruz (n.379).

VERECUNDO Y CORIPPO

Volvemos a ambiente abiertamente cristiano con dos poetas activos después de la época vándala, Verecundo y Corippo. Del primero, que habíamos encontrado (cf. p.51-52) como exegeta activo en los últimos años de la dominación vándala y que estaba aún en ejercicio en torno a la mitad del siglo VI, Isidoro menciona *(Vir. ill.* 7) dos poesías en hexámetros, *De resurrectione et iudicio* y *De paenitentia*; la segunda, cuyo título es propiamente *De satisfactione paenitentiae,* ha llegado hasta nosotros. Es una poesía de más de doscientos versos, algunos de los cuales son métricamente defectuosos, en los que el poeta llora con humildad y compunción sus pecados e implora el perdón divino; el recuerdo del juicio final se alarga con una descripción de colorido muy tradicional. En efecto, se perciben en este poema puntos de contacto con Commodiano y Prudencio. Por afinidad temática también ha sido atribuido a Verecundo un poemita de más de cuatrocientos hexámetros titulado *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum,* conservado en el *corpus* de los escritos de Cipriano y, en un primer momento, atribuido erróneamente a él o a Tertuliano. Pero la atribución a Verecundo tampoco ha tenido fortuna. La dedicatoria parece estar dirigida al poeta documentado en la *Anthologia Salmasiana,* del que antes hemos hecho mención y que estuvo activo bajo Trasamundo: por tanto, el poemita es asignado a ese ambiente y, más o menos, a esa época. Al comienzo, el autor nos hace saber que antes se ha dedicado a la poesía de tema profano, pero que después ha decidido volverse a la Musa cristiana: la exaltación del poder divino y el recuerdo del pecado de Adán y sus consecuencias introducen con naturalidad el tema fundamental, el de la descripción extensa y articulada del juicio final, aunque de modesto significado poético.

Flavio Cresconio Corippo, del que sólo tenemos noticia por sus poesías, enseñaba gramática en Cartago cuando Belisario reconquistó África para el Imperio (553) y, posteriormente, el *magister militum,* Juan, combatió contra los moros. Sus poesías de loas le valieron protección y apoyos hasta el punto de desempeñar un cargo, del que nada más se puede especificar, en la corte de Constantinopla. Pero más tarde, hacia el 566-567, volvemos a encontrar a Corippo en África, ya viejo y pobre, quizás a causa de los graves destrozos producidos por las guerras con los moros que devastaron la región. En tal necesidad dirigió un panegírico al emperador Justino II *(In laudem Iustini minoris),* implorando ayuda. Pero el cuarto libro del panegírico quedó incompleto, por lo que se puede deducir que murió cuando estaba dedicado a éste su último esfuerzo poético.

La obra más importante de Corippo fue el poema en ocho libros titulado o *Iohannis* o *De bellis Libycis,* que —como dice el título— exalta la guerra victoriosa llevada a cabo por Juan contra los moros desde el año 546 al 548, mediante un cuidado relato en verso de todos los particulares de las vicisitudes bélicas. El poema dirigido a Justino II, en cuatro libros (el cuarto, que quedó incompleto, fue añadido en un segundo momento a los tres primeros), celebra al emperador mediante el minucioso relato de los primeros ocho días de su reinado, que tratan del consulado del emperador y de las fiestas que entonces tuvieron lugar hasta el día de la coronación. Corippo sabe expresar su

vena poética en versos de buena factura y con pureza de lengua, que lo colocan, en cuanto a la forma, en el surco de la gran tradición de la poesía épica latina Pero, como buen cristiano, ha renunciado por completo al bagaje mitológico que era un componente fundamental de aquella tradición, tratando de sustituirlo con motivos de poesía religiosa de contenido cristiano No ha ayudado a la inspiración poética de Corippo el haber tomado como argumento del canto una materia de plena actualidad No falta en el poema mayor algun buen rasgo poético, pero, en conjunto, Corippo nos ha dado un relato detallado y fiel a la realidad de los hechos narrados, notable por tanto como documento histórico, pero muy escaso de densidad poética

DRACONCIO CPL 1509 1514, PL 60, 679-902 *(Satisfactio)*, PLS 3, 1036 1109, MGH, AA 14 (Vollmer), J M DIAZ DE BUSTAMANTE, *Draconcio y sus carmina profana Estudio biografico, introduccion y edicion critica* (Santiago de Compostela 1978), DRACONTIUS, *Oeuvres*, texte etabli, traduit et commenté par C MOUSSY et C CAMUS t I, *Louanges de Dieu*, livres I II (Paris 1985), II, *Louanges de Dieu*, livre III, *Reparation* (Paris 1988), *Tragedie d'Oreste*, livres I IV, par J BOUQUET et E WOLF (Paris 1995), *Satisfactio*, introd , trad y com de S GENNARO (Catania 1959), ed F SPERANZA (Roma 1978), *De laudibus Dei*, ed y trad de F CORSARO (Catania 1962), *Orestis tragoedia*, introd , trad y com de E RAPISARDA (Catania 1961)

Estudios P LANGLOIS RAC 4, 250 269, A BISANTI, *Rassegna di studi su Draconzio (1959-1982)* Schede Medievali 5 (1983) 5 25 (del extracto, cf CCC 6, 195, 218), I C DEVINE, *A Study of «De laudibus Dei» of Bl Aem Dracontius* (New York 1945), A M QUARTIROLI, *Gli epilli di Draconzio* Athenaeum 24 (1946) 160 187 y 25 (1947) 3 34, F CHATILLON, *Dracontiana* RMAL 8 (1952) 177-212, F ELIAS DE TEJADA, *Los dos primeros filosofos hispanos de la historia Orosio y Dracontio* Anuario de historia del derecho español (1953), 191 201, D ROMANO, *Studi Draconziani* (Palermo 1959), E CLERICI, *Due poeti Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato* RIL 107 (1973) 108 150, R M ACUDO CUBAS, *Dos epilios de Draconcio De raptu Helenae e Hylas* Cuadernos de Fil clás 14 (1978) 263 328, F CORSARO, *La presenza di Seneca tragico nella Spatantike L'Agamennon di Seneca e l'Orestis tragoedia di Draconzio* Siculorum Gymnasium 32 (1979) 321-349, A DE PRISCO, *Osservazioni su Draconzio, Romul VIII, 11-23* Vichiana 6 (1977) 290 300, F SPERANZA, *Adnotatiunculae a due edizioni del Vollmer* Orpheus 1 (1980) 488-494, R MARINO, *Concordanze della Orestis tragoedia di Draconzio* (Pisa 1981), W SCHETTER, *Dracontius, Romulea, 9, 18 30* Rheinisches Museum 124 (1981) 81-94, E Courtney, *Some Poems of the Latin Anthology* Classical Philol 79 (1984) 309-313, J GIL, *Dracontiana*, en *Navicula Tubigensis Studia in honorem Antonii Tovar* (Tubingen 1984) 161 166, A GRILLONE, *Noterella Dracontiana* CCC 5 (1984) 191-200, P L SCHMIDT, *Habent sua fata libelli Archetyp und literar historische Struktur der Romulea des Dracontius*, en *Vestigia Studi in onore di Giuseppe Billanovich* (Roma 1984) 681-697, F STELLA, *Per una teoria dell'imitazione poetica cristiana saggio di analisi sulle Laudes Dei di Draconzio* InvLuc 7/8 (1986) 193 224, P ARDUINI, *Alcuni esempi di tecnica allusiva nel proemio dell Orestis di Draconzio* Orpheus 8 (1987) 366 380, F STELLA, *Epiteti di Dio in Draconzio fra tradizione classica e cristiana* CCC 8 (1987) 91 123, ID , *Fra retorica e innografia Sul genere letterario delle «Laudes Dei» di Draconzio* Philologus 132 (1988) 258 274, J M DIAZ DE BUSTAMANTE, *Venturas y desventuras de Draconcio en los ultimos años con el pretexto de la edicion Moussy-Camus* Euphrosyne 16 (1988) 355 364, F STELLA, *Ristrutturazione topica ed estensione metaforica nella poesia latina cristiana Da spunti draconziani* WS 102 (1989) 213 245, E WOLFF, *Index nominum et verborum profani Dracontii praeter Orestis tragoediam* (Hildesheim 1989), F DOLBEAU, *Sur un manuscrit perdu de Dracontius* Latomus 48 (1989) 416 423, D J NODES, *Benevolent Winds and the Spirit of God in De Laudibus Dei of Dracontius* VC 43 (1989) 282 292, C MOUSSY, *L'imitation de Stace chez Dracontius* Illinois Classical Studies 14 (1989) 425 433, W SCHETTER, *Zur Satisfactio des Dracontius* Hermes 118 (1990) 90 117, R MARINO, *Concordanze degli epilli minori di Draconzio (Romulea I, II, VIII, X) con addendum alle concordanze dell'Orestis tragoedia* (Pisa 1990)

ANTHOLOGIA SALMASIANA CPL 1517, ed F BUCHELER-A RIESE, *Anthologia latina* I, 1 (Leipzig 1984) 33-221, ed R SHACKLETON BAILEY, *Anthologia latina* I *Carmina in codicibus scripta*, Fasc I *Libri Salmasiani aliorumque carmina* (Teubner, Stuttgart 1982), R T OHL, *Some Remarks on the Latin Anthology* Class Weekly 43 (1948/1949) 146 153, R SHACKLETON BAILEY, *Towards a Text of «Anthologia Latina»* (Cambridge 1979), M SPALLONE, *Il Par lat 10138 (Salmasiano) dal manoscritto alto-medievale ad una raccolta enciclopedica tardo antica* Italia Medievale e Umanistica 25 (1982) 1 71, G FOCARDI, *Il carme del «Pescatore» sacrilego (Anth Lat 1, 21 Riese) e una sua recente edizione* Orpheus 5 (1984) 1 31, J L VIDAL, *La technique de composition du Centon virgilien Versus ad gratiam Domini sive Tityrus (Anth Lat 791a Riese)* REA 29 (1983) 233 256, A J BAUMGARTNER, *Untersuchungen zur Anthologie des Codex Salmasianus* (Zurich 1981), P MASTRANDREA, *Lettori cristiani di Seneca filosofo* (Brescia 1988), G CUPAIOLO, *Note ai Miracula Christi (A L 879 R)*, en *Polyanthema Studi offerti a S Costanza* II (Messina 1989) 1 22

SIMPOSIO CPL 1518, PL 7, 289 298, R TH OHL, *The Enigmas of Symphosius* (Philadelphia 1928)

Estudios M SPALLONE, *Symphosius o Symposius? Un problema di fonetica dell'Anthologia latina* Quaderni dell'Ist di lingua e letter latina 4 (1982) 41 48, M T VITALE, *Gli enigmi di Simposio e le citazioni dei grammatici* St e Ric Ist Civ Classica e Crist Med Univ Genova 7 (1986) 201-217, M J MUNOZ JIMENEZ, *Algunos aspectos de*

los Aenıgmata Symphosıı Tıtulo, autor y relacıon con la «Hıstorıa re gıs Tyrı» Emerıta 55 (1987) 307-312, K SMOLAK, *Symphosıus,* en *Handbuch der lateınıschen Lıteratur der Antıke,* eds R HERZOG-P L SCHMIDT V (Munchen 1989) 249 252 (bıblıografıa), Z PAVLOVSKIS, *The Rıddler's Mıcrocosm From Symphosıus to St Bonıface* C&M 39 (1988) 219 251

LUXORIO CPL 1517, edıcıon cıtada de R SHACKLETON BAILEY, H HAPP, *Luxorıus, Opera,* Teubner, Band I *Text und Untersuchungen,* Band II *Kommentar* (Stuttgart 1986), M ROSENBAUM, *Luxorıus A Latın Poet among the Vandals Together wıth a Text of the Poems and an Englısh Translatıon* (New York 1961) (edıcıon, traducción ınglesa y comentarıo)

Estudıos V TANDOI, *Luxorıana* RFIC 98 (1970) 37 63, G LA VILLE, *La vıta del cırco ed altrı spuntı dı realtà quotıdıana neglı epıgrammata dı Lussorıo* Attı dell'Academıa pontıana 23 (1974) 271 286, B SCHOLZ, *Archaologısche Bermerkungen zu Luzorıus AL 315 S B (320 R)* Hermes 115 (1987) 231 240, J RAMMINGER, *Zur Interpretatıon von Luxorıus anth 305 R* Phılologus 132 (1988) 297-308, G SALANITRO, *Lussorıo nell'Encıclopedıa vırgılıana* Sıleno 17 (1991) 307 308

VERECUNDO CPL 869-871, PLS 4, 39 234, CCL 93 (Demeulenaere), *Carmen de paenıtentıa,* edıcıon, traducción y comentarıo de M G BIANCO (Napolı 1984) Morıcca 3, 216 219, M G BIANCO, *Note al carmen de paenıtentıa dı Verecondo dı Iunca* Augustınıanum 24 (1984) 549-560, EADEM, *Verecondo dı Iunca, un poeta ancora trascurato del VI secolo,* en *Dısıectı membra poetae Studı dı poesıa latına ın frammentı* I (V TANDOI [ed] [Foggıa 1984]) 216-231, *Ad Flavıum Felıcem de resurrectıone mortuorum* CPL 869 y 1463, PL 2, 1147-1156, 4, 1055-1060, CSEL 3, 3, 308 325, J H WASZINK, *Carmen ad Flavıum Felıcem de resurrectıone mortuorum et de ıudıcıo Domını,* edıcıon y comentarıo (Bonn 1937), H MILTNER ZURUNIK, *De carmıne ad Flavıum Felıcem mısso quod ınscrıbıtur De resurrectıone mortuorum* WS 48 (1930) 82-97, J H WASZINK, *Musae Lucıferae,* en *Forma Futurı Studı ın onore dı M Pellegrıno* (Torıno 1975) 683 692

CORIPPO CPL 1515-1516, PLS 4, 998-1180, MGH, AA 3, 2 (J Partsh), M PETSCHENIG (Berlın 1886) (Berlıner Studıen fur classısche Phılologıe und Archaeol 4, 2, 153 217), *In laudem Iustını,* ed. D ROMANO (Palermo 1970), edıción y comentarıo de U J STACHE (Berlın 1976), edıción, traduccıon ınglesa y comentarıo de Av CAMERON (London 1976), edıción y traducción francesa de S ANTES (Parıs 1981), *Iohannıs,* ed J DIGGLE y F R D GOODYEAR (Cambrıdge 1970), A RAMIREZ DE VERGER, Unıv de Sevılla, con traducción española, 1985

Estudıos W EHLERS, *Epısche Kunst ın Corıpps Johannıs* Phılologus 134 (1980) 109-135, W EHLERS, *Notae Ad Corıppı Iohannıda pertınentes crıtıcae* Rheın Mus 127 (1984) 38 67, V TANDOI, *Note alla Iohannıs dı Corıppo* Studı ıtalıanı dı fılologıa classıca 52 (1980) 48 89 y (1982) 46 92, J M LASSERE, *La Byzacène mérıdıonale au mılıeu du VI$^{e\ me}$ sıècle ap C d'apres la Johannıdes de Corıppus* Pallas 31 (1984) 163-167, V ZARINI, *La préface de la «Johannıde» de Corıppe certıtude et hypothèse* REAug 32 (1986) 74-91 (con edıción y traduccıón fran cesa), R DODI, *Corıppo poeta della Romanıtas afrıcana* Aevum 60 (1986) 111 119, Y MODERAN, *Quı montana Gurubı colunt Corıppe et le mythe des Maures du Cap Bon* MEFRA 99 (1987) 963 989, ID , *La «Johannıs» dı Corıppo fonte storıca deı fattı d'Afrıca del 546-548* Nuova Rıvısta Storıca 70 (1986) 585-586, A RAMIREZ DE VERGER, *Sobre la hıstorıa del Panegırıco de Corıpo (568-882 d C)* RHT 18 (1988) 229 232, H HOFMANN, *Corıppus as Patrıstıc Author?* VC 43 (1989) 361 377, ID , *Cornelıus vam Arckel und seın Corıpp-Kommentar* Phılologus 134 (1990) 111 138, R JAKOBI, *Krıtısches und Exegetısches zur «Johannıs» des Corıpp* Hermes 117 (1989) 95 119

Capítulo III

ESCRITORES DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Por Manuel C. Díaz y Díaz *

Introducción

Desde la mitad del siglo v hasta después del primer cuarto del siglo vi se observa en la Península Ibérica un notable descenso de la actividad literaria, consecuencia de las grandes transformaciones acaecidas en *Hispania* con la llegada de varias tribus germánicas, su establecimiento (con la reducción del poder y prestigio de los hispano-romanos, excepto en los ámbitos económico y social), la progresiva decadencia de las escuelas y la degeneración de la misma vida eclesiástica, obligada a convivir con los grupos arrianos y otros disidentes, aparte de la inevitable crisis de crecimiento al multiplicarse las parroquias y los centros de culto cuando las comunidades cristianas comenzaron a establecerse en ambientes extraurbanos.

En este período, los antiguos ideales e inclinaciones se conservan solamente en el seno de las grandes familias, en las que se mantiene la tradición cultural anterior. Poco a poco, al incorporarse a la vida católica, las familias de origen germánico, con el cambio religioso comienzan a apreciar también la educación romana. Esa educación, con sus programas de gramática y lectura, a pesar de los inevitables cambios de la lengua, favoreció la conservación de normas lingüísticas bastante tradicionales, insertas dentro de los viejos cánones, con un mínimo de variaciones y regionalismos.

La aparición de los movimientos monásticos contribuyó, por su parte, a difundir un nuevo espíritu, más pastoral y teológico, que se incrementa cuando, en torno al 580, los católicos inician los debates doctrinales con los arrianos favorecidos por la corte. No es extraño, por tanto, que aparezcan frecuentes comentarios bíblicos u obras de edificación moral, que se insertan en este clima de renovación, a menudo de estilo catequético. En estas circunstancias y por lo que respecta a la producción literaria, se

* Universidad de Santiago de Compostela.

puede establecer una clara diferencia entre la primera mitad del siglo VI, con escasos testimonios escritos, y los últimos decenios del mismo, cuando comienzan a florecer los estudios y las inquietudes teológicas; y, con mayor razón, entre el siglo VI y todo el VII.

No se trata, sin embargo, sólo del aumento de escuelas y del nacimiento de escritores bien dotados para crear nuevas obras literarias; más importante es que este renacimiento cultural genera grupos insignes, capaces de constituir un público preparado y atento, que favorece de manera particular la actividad literaria de los autores, que, en el caso de Toledo o Zaragoza, llegan a formar un grupo que no tiene comparación con otras regiones occidentales.

Uno de los rasgos más característicos de los siglos VI y VII está determinado por una nueva actitud pastoral, que abarca de manera casi obsesiva toda la vida de algunas comunidades cristianas, en particular de los obispos más eminentes. En los campos más diversos, esa actitud contrasta con la de muchos otros obispos y clérigos que no parecen preocuparse de los propios deberes; contra ellos, en buena parte, están dirigidas las decisiones de los concilios, un clima represivo en los ambientes eclesiales y la actividad literaria. La necesidad de sostener tal acción pastoral conduce a orientar también en esta dirección los problemas teológicos mayormente estudiados: preocupaciones escatológicas, cuestiones disciplinares, como la reiteración del bautismo, la validez de sus fórmulas y ritos, incluso el ordenamiento moral de la vida cristiana tanto entre los clérigos y los monjes como entre los laicos.

Casi toda la actividad reflejada en la producción escrita de estos dos siglos, sobre todo del VII, dado que la Iglesia experimenta la propia responsabilidad frente a la sociedad que la protege y mima y que le ha concedido un estatuto especial, abunda en semejantes preocupaciones catequéticas y formativas, que podríamos llamar internas o dirigidas a los católicos. No pocos escritores del siglo VI se ocuparon de la herejía arriana para combatirla; ninguno de sus tratados ha llegado hasta nosotros, probablemente porque no fueron conocidos fuera de la península y porque dentro de ella fueron eliminados con diligencia, sea para evitar la difusión, aun indirecta, de tales doctrinas, sea para no gangrenar, entre conversiones y reconciliaciones, viejas heridas provocadas por aquellas disputas. Reducida su presencia a poco más que un recuerdo pasado, la herejía arriana, después del 600, deja de turbar y desaparece de la producción literaria, tal como había ocurrido con el priscilianismo (durante un tiempo tan purulento en el occidente de la península) a partir de la mitad del siglo VI. En cualquier caso, la jerarquía episcopal permanece muy vigilante sobre cualquier desviación, que combate con pasión, como en el caso del obispo acéfalo condenado en Sevilla en el 618; y probablemente puede situarse en esta línea, al menos parcialmente, la tensión con Roma a mitad del siglo VII e incluso más tarde, en tiempos de Julián de Toledo: la Iglesia hispana no podía aceptar que se dudase de su ortodoxia y de su capacidad para conservarla.

Este creciente celo pastoral se extiende además al aspecto disciplinar y de organización, orientándose hacia la formación e integridad de la vida cristiana tanto de los hispano-romanos como de los visigodos (distinción que, en este ámbito, se disipa en el siglo VII, una vez que el arrianismo ha llegado a ser poco más que un mal recuerdo). La nueva situación en que llega a encontrarse la Iglesia y la dinámica consiguiente, ponen de manifiesto una conciencia de unidad católica preanunciada ya en el III Concilio de Toledo del 589, que genera una notable confusión con una especie de programa político, sin que se alcance a comprender de dónde procede esa dialéctica.

A través de esta conciencia se busca la realización de un reino fuerte y unitario, guiado juntamente por la fe cristiana (representada por la Iglesia y su jerarquía) y por el poder de las eminentes familias visigóticas (que se convierten así en los dos grandes componentes del reino visigótico).

En este ambiente y en armonía con las ideas vigentes en otros contextos, han de entenderse las tensiones que cada vez con mayor virulencia se desarrollan contra los judíos (numerosos y bien organizados en el siglo VI), a los que se intenta integrar cristianizándolos con medios coercitivos (desde la amenaza de muerte hasta la ruina económica y la marginación social) sobre todo por parte del poder regio (Recaredo, Sisebuto, Chindasvinto, Ervigio). Este problema ocupará un puesto relevante en las preocupaciones de los reyes y de los obispos y dará pie a una producción literaria destinada no tanto a la conversión de los judíos (que no la habrían leído) como a la información y estímulo de los cristianos (que podían disponer de criterios en sus relaciones con los judíos, inevitables dado el número y poder de éstos). En el fondo, ya desde los primeros decenios del siglo VII, se pusieron de manifiesto esos problemas, algunos de los cuales se agrandaron, al menos indirectamente, gracias al empeño (como el de Isidoro, que actuó de paladín de la colaboración con el poder regio) y, después también, a la intransigencia de

otros obispos, especialmente toledanos. La Iglesia, por su parte, colabora en un programa de unidad, concordia y civilización apoyado por los reyes, que llega a crear una especie de ilusión nacional, y se hace más evidente cuando se obtiene la integridad territorial de la península (y sus posesiones transpirenaicas) con la conquista de los territorios que estaban bajo control bizantino (Suintila, hacia el 632). Curiosamente, esta unidad, celosamente protegida por la Iglesia, no fue conservada en el mundo político, en el que permaneció frágil por las tensiones generadas por las violentas luchas dinásticas y los compromisos y pactos de las familias que se disputaban el poder.

En el mundo de la creación literaria, como consecuencia de esta situación en la que la continuidad doctrinal (y, en parte, también la disciplinar) se mantenía vigilante para evitar cualquier tipo de errores, se desarrollará un método que alcanzará su plenitud en el siglo VII y se mantendrá luego durante mucho tiempo: los autores, por seguridad teológica (y, obviamente, también por comodidad estilística), construyen las propias obras a manera de centón. Pasan, pues, de una originalidad de fraseología, de pensamiento y de opiniones a una selección de fuentes (que, a su vez, depende con mucha frecuencia de las disponibilidades bibliográficas) y, sobre todo, a la organización y estructura de la obra, que es el punto en el que más claramente se manifiestan el pensamiento y las preocupaciones del escritor.

El siglo VII, por tanto, comienza en la península con una explosión de la vida eclesiástica reflejada en el mundo literario. Bajo el aspecto cultural, las escuelas y los grupos que habían comenzado a mostrarse activos desde la mitad del siglo VI (favorecidos por las disposiciones episcopales ya desde el 530, cuando los obispos comenzaron a preocuparse de la cultura del clero) comienzan a dar frutos no sólo entre los clérigos, a los que estaban sobre todo orientados los esfuerzos, sino también entre los laicos, especialmente entre los de condición social elevada, que se beneficiaban de la enseñanza escolar incluso con vistas a su promoción administrativa.

Se observa que no siempre se obtienen los mismos resultados en una misma zona: desde la segunda mitad del siglo VI, en el este y en el sur predomina la presencia asfixiante del dominio militar bizantino, que acabará sofocando totalmente los centros de cultura latina allí existentes. Inician un ascenso espectacular Sevilla y el centro de la península, sobre todo, Toledo y Mérida, seguidas de Zaragoza. Decaen Braga y Tarragona, sustituidas muy pronto por la región del Bierzo la primera, y por Barcelona y Gerona la otra.

La expansión y el creciente prestigio social del monacato hacen que los obispos puedan dedicar más tiempo a la preparación del clero y ofrecen los medios para tenerlo actualizado en el campo cultural y dogmático y en la elaboración de complejos sistemas que refuerzan la unidad y sirven de vehículo a la misión de la Iglesia, como la liturgia, o favorecen el bienestar de la Iglesia misma mediante la estabilidad y la defensa de las propiedades eclesiásticas. Los monasterios fueron al mismo tiempo un baluarte contra el poder civil, semillero de no pocos problemas eclesiales (en parte, por su dinámica expansiva e innovadora), pero también vivero de personalidades cultas y dignas de ocupar las sedes episcopales.

Es necesario comprender la gran importancia del desarrollo litúrgico, tanto en las fórmulas eucológicas como en los himnos, en la perspectiva de la vitalidad de la Iglesia hispana: a partir de la mitad del siglo VII (cuando, en el IV Concilio de Toledo del 633, se decide incluir en los oficios litúrgicos los himnos, hasta entonces excluidos por el abuso que de ellos —se daba por descontado— habían hecho los priscilianistas) y después con la acción unificadora y reguladora de Julián de Toledo en el 680, la liturgia buscó, por un lado, forzar la actualización lingüística, literaria y teológica del clero que se servía de ella y, por otro lado, servir de vínculo de unidad en el interior de la Iglesia hispana, evitando que surgiesen en ella tendencias centrífugas y disgregadoras que inevitablemente se difundían en el país en el ámbito político (y que acabaron teniendo consecuencias trágicas). La enorme riqueza de los textos litúrgicos (en particular, las misas, ya que su variedad, tanto en el ciclo temporal como en el santoral, favoreció tales proyectos) hace estos pasajes un elemento importante en la comprensión de los caminos de adaptación, precisión y difusión de las grandes líneas de la teología en vigor; no en vano, esos textos fueron un producto (raramente identificable, en general) del esfuerzo de los grandes escritores de la península: rica teología trinitaria, fuerte afirmación cristológica, creciente devoción mariana, conciencia intensa de la Iglesia como unidad y comunidad, aparte de numerosas precisiones de todo tipo al servicio de una más amplia cultura del clero, con gran riqueza y variedad (Pinell).

Otro rasgo característico de este siglo en la península son la abundancia y la densidad doctrinal y jurídica de los concilios: se celebraron catorce sólo en Toledo, y casi todos con carácter nacional, aparte de muchos otros regionales. En ellos no sólo se afrontan problemas propios, sino que se discuten cuestiones de tipo variado, tanto políticas o relacionadas con el reino como de

fe, evidentes en los ricos y bien estructurados Símbolos con los que se abrían los diversos concilios: en ellos se introducen precisiones de gran valor sobre cuestiones dogmáticas surgidas en ese momento, como en los Símbolos de los Concilios IV, VI, IX y XVI de Toledo (Madoz). Basta recordar la importancia asumida en lo sucesivo por el *Filioque* en la teología trinitaria.

El creciente sentido de Iglesia nacional forjado por tales presupuestos redujo bastante la conciencia de las Iglesia locales, que se conservó solamente en el culto de los propios mártires y santos particulares. En algunas ocasiones fueron elaborados tratados que trataban de evidenciar su propia personalidad a través de la historia (así, la exaltación de los obispos toledanos por parte de Ildefonso de Toledo, o la de los obispos de Mérida, o algunas revelaciones de santos). Un problema al que siempre se le ha prestado gran atención es el de las relaciones de la Iglesia hispana con Roma: en el siglo VII alcanzaron momentos de extrema tensión, mientras que en algunos períodos ni siquiera existieron; pero estas relaciones, en que casi siempre se observa el sentido de independencia, a veces de indiferencia, de Roma, no permiten jamás suponer el rechazo de la aceptación de su primado, entendido quizás más en el sentido antiguo (como Iglesia apostólica es la garante de las costumbres y, hasta un cierto punto, de la unidad mística de la Iglesia en Occidente) que en aquellos nuevos en los que se afirma su superioridad jerárquica y doctrinal.

La mayor parte de la producción literaria de este período tiene, como consecuencia, una clara importancia eclesial. Es, pues, oportuno advertir que la Biblia desempeñó un papel de primera importancia en los trabajos literarios: desde el siglo V circulaba predominantemente una recensión, llamada *de Peregrino*, que tuvo una notable importancia en la determinación del texto de Alcuino y que ofreció la base de las elaboraciones litúrgicas. Por otra parte, los escritores tienden cada vez más a utilizar la versión de Jerónimo (a excepción de los Salmos), aunque algunos escritores menores, siguiendo los pasajes litúrgicos, emplean versiones más antiguas. Como tanto el Salterio como otros muchos pasajes bíblicos se aprendían de memoria, no sorprende la cantidad de citas con que se acicalan casi todos los escritores de la península, que durante el siglo VII introducen el texto de la Vulgata en sus escritos.

Junto a la Biblia hay que tener en cuenta la influencia de los escritos de los Padres. Siempre ha sido manifiesto el papel basilar desempeñado por ellos en la formación y en la información de los escritores hispanos. No conocemos bien las bibliotecas y los libros que circularon en la península durante estos siglos: si nos atenemos a los resultados del método de la investigación de las fuentes, serían innumerables, sobre todo los de los Padres latinos (el griego era casi totalmente desconocido, incluso entre las personas que habían residido o vivido en Bizancio o en los territorios dominados por el ejército bizantino; pero circulaban las traducciones de Rufino, Jerónimo, Boecio y otros). Sin duda fueron utilizados con frecuencia florilegios y antologías que facilitaban la consulta de obras extensas; su empleo, sin embargo, no excluyó que se leyese mucho y bien. Vistas las condiciones de algunos manuscritos que conocemos, es sorprendente y admirable la calidad del conocimiento de los grandes escritores antiguos, no sólo cristianos sino también paganos. Sin llegar al entusiasmo con que se expresaban muchos eruditos del siglo pasado cuando pensaban que la península había representado la fortaleza en que se había salvado la antigua cultura pagana, es necesario decir que, en buena parte, el ambiente creado por la tradición cultural de las grandes familias, de las que procedieron numerosos obispos y abades, hizo que en los ambientes eclesiásticos la tensión tradicional respecto a la literatura de escritores paganos, frente a la que nunca faltaron prevenciones, encontrase en España una doble solución: rígida en teoría, acomodaticia y flexible en la práctica. Pero esta buena disposición, aun siendo frecuente, se desvanecía ante las posibilidades bibliográficas y culturales de una lectura directa e inmediata de los textos clásicos; se conservó, por tanto, la tradición escolar de las antologías, compendios y tratados introductorios así como de los diccionarios o glosarios, en los que se encontraban noticias y conocimientos del mundo antiguo sin los riesgos y problemas de los textos mismos. De cualquier modo, la asidua lectura de los grandes escritores: Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Rufino, Agustín, León y, luego, Cesáreo de Arlés, Gregorio, Juan Crisóstomo, permitió no sólo una excelente documentación teológica, sino, indirectamente, una infinidad de cómodas informaciones extraídas de su enorme erudición.

Bibliografía general: M. C. DÍAZ Y DIAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum* (Madrid 1958); U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Patrología española* (Madrid 1956); ID., *Estudios sobre literatura latina hispano-cristiana* (Madrid 1986); A. FERREIRO, *The Visigoths in Gaul and Spain* (Leiden 1988); J. L. MORALEJO ÁLVAREZ, *Literatura hispano-latina: Historia de las literaturas hispánicas no castellanas* (Madrid 1980); M. RUFFINI, *Le origini letterarie in Spagna. I. Epoca visigotica* (Torino 1951); U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Características de la Iglesia hispana en*

el siglo VII, en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 5-36; M. C. DIAZ Y DIAZ, *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos* ibid., 45-63; ID., *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*: *De la Antigüedad al Medievo siglos IV-VIII* (León 1993) 7-32; ID., Prólogo a *Historia de España* dirigida por MENENDEZ PIDAL III: *España visigoda* (Madrid 1991) 3-55; J. SCUDIERI-RUGGIERI, *Alle fonti della cultura ispanovisigotica*: SM 16 (1943-1950) 1-47.

Obras de consulta sobre la historia: *Historia de España* dirigida por MENENDEZ PIDAL, III: *España visigoda* (Madrid 1991); L. A. GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca 1974); C. A. S. NELSON, *Regionalism in Visigothic Spain* (Michigan 1980); C. SANCHEZ ALBORNOZ, *Estudios visigodos* (Roma 1971); S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique: essai sur les origines de l'idée de nation* (Paris 1984); P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge 1972).

Sobre la vida eclesiástica: J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España Romano-visigoda* (Roma 1955); ID., *La vida cristiana en la España visigoda*, en A. FLICHE-V. MARTIN (eds.), *Historia de la Iglesia* V (Valencia 1974) 599-631; F. MARTIN HERNANDEZ, *Escuelas de formación del clero en la España visigoda*, en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 65-98; E. MAGNIN, *L'église wisigothique au VIIe siècle* (Paris 1912); A. K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain* (Washington 1930); J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España Visigótica y Medieval* (Pamplona 1976); R. GARCIA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España* I (Madrid 1979); K. SCHAFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen* (Berlin 1967); E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica* (Salamanca 1976).

Sobre los concilios: J. VIVES-T. MARIN-G. MARTINEZ, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (Madrid 1963); T. GONZÁLEZ, *La política en los Concilios de Toledo* (Roma 1977); J. MADOZ, *Le symbole du XIe Concile de Tolède* (Louvain 1938); ID., *El Símbolo del VI Concilio de Toledo*: Greg 19 (1938) 161-193; ID., *Le symbole du IV Concile de Tolède*: RHE 34 (1935) 5-20; ID., *El símbolo del Concilio XVI de Toledo* (Madrid 1946); J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Paderborn 1981); H. SCHWOBEL, *Synode und Konige im Westgotenreich: Grundlagen und Formen ihrer Beziehung* (Koln-Wien 1982); G. MARTINEZ DIEZ, *La Colección Canónica Hispana* (Madrid 1966ss).

Monacato: J. PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid 1933-1934); A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del Monacato Benedictino en la Península Ibérica* I (Salamanca 1973); S. MCKENNA, *Monastic Rules in Visigothic Spain* (Washington 1936); J. ORLANDIS, *Estudios sobre Instituciones Monásticas Medievales* (Pamplona 1971); J. CAMPOS, *Santos Padres españoles* II (BAC 321, Madrid 1971).

Liturgia: M. FEROTIN, *Le liber ordinum* (Paris 1904); ID., *Le Liber mozarabicus sacramentorum* (Paris 1912); J. VIVES, *Oracional visigótico* (Madrid-Barcelona 1947); J. PINELL, *Liber orationum psalmographus* (Madrid-Barcelona 1972); J. JANINI, *Liber misticus de Cuaresma y Pascua* (Toledo 1982); ID., *Liber Missarum de Toledo* (Toledo 1982-1983); A. FÁBREGA, *Pasionario hispánico* (Madrid-Barcelona 1953-1955); J. PEREZ DE URBEL-A. GONZALEZ, *Liber Commicus* (Madrid 1950-1955); L. BROU, *Bulletin de liturgie mozarabe*: HS 2 (1949) 459-484; J. PINELL, *Liturgia*: DHEE 2 (1972) 1303-1320; J. A. DE ALDAMA, *Valoración teológica de la literatura litúrgica hispana*, en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 137-157.

MONTANO DE TOLEDO

Según Ildefonso de Toledo (*Vir. ill.* 2), a este obispo, celoso de los privilegios episcopales de su diócesis, se deben al menos dos cartas de contenido similar: una dirigida a los fieles de la región de Palencia, y la otra, a un tal Toribio, denominado simplemente *religiosus*, quizás obispo de una sede desconocida. Rigió la diócesis de Toledo (entonces extensísima) entre el 520 y el 530; presidió el II Concilio de Toledo en el 527.

En las dos cartas se afronta sobre todo el problema del abuso frecuente de muchos sacerdotes que consagraban el crisma o lo utilizaban usurpando un rito reservado al obispo: se trata de un conflicto debido en gran parte a la nueva configuración de diócesis y parroquias y a la multiplicación de centros de culto e iglesias privadas, como consecuencia de la expansión del cristianismo en el mundo rural; tal situación explica cómo algunos obispos consagraron iglesias u ordenaron sacerdotes fuera de su propio territorio, probablemente por la indeterminación de límites. En la primera, además, ataca a aquellos que conservan costumbres priscilianistas o manifiestan todavía una cierta devoción a Prisciliano; en la segunda, alaba el celo del destinatario en la destrucción de los ídolos. Ambas cartas nos han llegado en la colección canónica *Hispana* (como apéndice al II Concilio de Toledo), lo que indica la estima en que fueron tenidas como demostración de los derechos inalienables del obispo.

Ediciones: CPL 1094; DIAZ, 4-5; PL 65, 54-60; 84, 339-342; F. A. GONZÁLEZ, *Collectio canonum ecclesiae Hispanae* (Madrid 1808) 208-212; J. VIVES-T. MARIN-G. MARTINEZ, *Concilios visigodos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963) 46-50.

Estudios: J. F. RIVERA RECIO, *Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica*: HS 8 (1955) 3-34.

PROFUTURO DE BRAGA

De Profuturo, metropolita de Galicia, conocemos la acción pastoral y teológica únicamente a través de testimonios indirectos: una Decretal del papa Vigilio, reconocida y completada en el I Concilio de Braga del 561. Profuturo se había dirigido por carta al obispo de Roma para someter a su consideración una serie de disposiciones, dirigidas en parte a combatir el prestigio de los grupos priscilianistas en cuestiones como la abstinencia de carne, pero también contra los arrianos, negando la reiteración del bautismo practicada por éstos y sosteniendo la necesidad de una correcta confesión trinitaria en la administración del bautismo. Afrontó además cuestiones relativas a la consagración de las iglesias y a la celebración de la Pascua. Se mostró de esta manera obispo vigilante y celoso de sus deberes pastorales. La carta al papa se ha perdido, pero su contenido se deduce de la respuesta, obviamente posterior, de Vigilio.

Ediciones: F. A. González, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae* (Madrid 1808) 154-186; PL 69, 18ss.

Estudios: J. O. Bragança, *A Carta do Papa Vigilio ao Arcebispo Profuturo de Braga:* Bracara Augusta 21 (1967) 65-91.

JUSTO DE URGEL

Miembro de una rica familia episcopal del nordeste de la península (hermano de Justiniano, obispo de Valencia, y de otros dos obispos: Nebridio y Egidio), Justo gobernó la diócesis de Urgel entre el 520 y el 550; participó en varios concilios de aquellos años (Toledo 527, Mérida 546, Valencia 549).

Escribió un comentario a todo el Cantar de los Cantares, que ha llegado hasta nosotros. En su interpretación alegórica se atiene a la doctrina tradicional, que ve en este libro un himno místico de las relaciones de Cristo y de la Iglesia. A juicio de Isidoro, la obra es muy breve, pero clara *(valde breviter et aperte).* Su interés actual reside, sin embargo, en el hecho de que la versión bíblica utilizada es la de Jerónimo, de la que constituye el más antiguo testimonio. El comentario nos ha llegado acompañado, además de un prólogo, de una carta del autor al metropolita Sergio (a quien dedica la obra), al que le pide un juicio favorable antes de difundir el escrito. El comentario tuvo una

notable difusión en el alto medievo si se tiene en cuenta la antigüedad y la calidad de los manuscritos supérstites.

De él conservamos además una breve carta a un diácono llamado Justo. Se le atribuye también, por razones relativamente aceptables, un sermón en honor del mártir San Vicente, que gozaba de un culto extraordinario en el levante de la península y en el norte de África. Actualmente hay inclinación a pensar que desarrolló también un intenso trabajo eucológico.

Ediciones: CPL 1091-1092; Díaz 7; PL 67, 961-994; E. Felipe Fernández, Revista española de estudios bíblicos 1 (1926); Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* II 2 (Madrid 1933) 265-266.

Estudios: A. Pérez Goyena, *Un sermón olvidado de San Justo, obispo de Urgel:* EE 3 (1924) 432-434; J. Aldazábal, *Influencia de Gregorio de Elvira y de Justo de Urgel en el Liber psalmographus hispánico:* Fons vivus (Zürich 1971) 143-161; Id., *La doctrina eclesiológica del Liber orationum psalmographus. Las colectas de salmos del antiguo rito hispánico* (Roma 1975); M. Gros, *Le pontifical de Narbonne:* Liturgie et musique (1982) 97-113; M. C. Díaz y Díaz, *Juste d'Urgel (saint)*, en *Dictionnaire de spiritualité* 8 (Paris 1974) 1620-1621.

JUSTINIANO DE VALENCIA

Hermano de Justo de Urgel, rigió la diócesis de Valencia a mediados del siglo vi (aproximadamente 530-546). Se conserva un epitafio métrico en el que se exaltan su sabiduría, celo y espíritu apostólico manifestado en la fundación de iglesias y de monasterios: antes de la consagración episcopal había sido abad de un monasterio en la misma Valencia. Según Isidoro (*Vir. ill.* 20), se debe a él un libro de respuestas a problemas planteados por Rusticio *(Librum responsionum ad quemdam Rusticium de interrogatis quaestionibus)* en cinco partes: los temas tratados afrontan cuestiones trinitarias sobre el Espíritu Santo (el Padre y el Hijo son invisibles), cristológicas (Hijo verdadero, no adoptivo, de Dios; bautismo de Juan y bautismo de Cristo) o disciplinares (el bautismo en nombre de Cristo no se puede repetir). El tratado se ha perdido a pesar de los intentos de Helfferich por encontrarlo esencialmente en el *De cognitione baptismi* de Ildefonso de Toledo.

Se le ha atribuido también un sermón en honor de San Vicente transmitido bajo el nombre del papa León; pero es muy dudoso que se le pueda atribuir con probabilidad; podría pertenecer más bien a Braulio de Zaragoza.

Estudios: A. HELFFERICH, *Der westgotische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte* (Berlin 1860); P. GLAUE, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien:* SAH 1903, 10; F. FITA, *Epigrafía cristiana de España:* BRAH 37 (1900) 491-524; A. LINAGE CONDE, *Tras las huellas de Justiniano de Valencia:* Hispania Antiqua 2 (1972) 203-216; A. A. LLOBREGAT, *La primitiva Cristianidat valenciana. Segles IV al VII* (Valencia 1977).

PEDRO DE LÉRIDA

De esta personalidad sólo tenemos informaciones a través de una de las adiciones (capítulo 13) que, partiendo quizás de un repertorio hispánico, se insertaron en el *De viris illustribus* de Isidoro en Italia en el siglo XI. Es recordado como autor de textos litúrgicos, por lo que su actividad ha sido puesta en relación con la llamada escuela teológica de Tarragona. Habría compuesto misas y oraciones para diversas festividades, correctas en la doctrina y elegantes en la expresión. Ni siquiera se sabe con certeza si fue obispo, dado que no se conocen pontífices de aquella diócesis en época visigoda.

Estudios: U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Patrología española* (Madrid 1956) 72.

EUTROPIO DE VALENCIA

Cuando se celebró el III Concilio de Toledo, Eutropio y Leandro de Sevilla fueron considerados sus artífices y responsables (Juan de Bíclaro, *Chron.* año 589). En esa época, Eutropio era abad del monasterio Servitano (de incierta localización, en la zona montañosa interior de Valencia), fundado algunos decenios antes por el abad Donato, que había llegado de África con un grupo de monjes que huían de la persecución vándala: Eutropio sería uno de sus primeros discípulos hispanos. En el 590 fue nombrado obispo de Valencia, permaneciendo quizás hasta el 600.

Isidoro *(Vir. ill.* 32) lo considera autor de dos cartas: una a Liciniano de Cartagena sobre la razón por la que a los niños bautizados recientemente se les da la unción. Esta carta formaría parte de la nutrida correspondencia que, según el mismo autor *(Vir. ill.* 29), se cruzaron ambas personalidades; pero de ella no quedan restos. La segunda carta a la que se refiere Isidoro está dirigida a Pedro de Arcávica. Ésta ha llegado a nosotros gracias al interés monástico que reviste. Se plantea el problema del necesario rigor en la vida monástica *(de districtione monachorum):* como abad, Eutropio defiende tal tradición ante su obispo diocesano Pedro, que había sido informado sobre una presunta actitud intransigente y excesivamente rigurosa del abad con sus monjes: ésa era la acusación que contra Liciniano y su severidad habían formulado algunos monjes del monasterio Servitano dirigido por Eutropio. La carta está escrita con un estilo sencillo pero enérgico; se puede fechar en torno al 588.

Poco después elaboró un nuevo escrito de carácter profundamente monástico (probable complemento del anterior) que no es sino una secuencia de frases tomadas literalmente de la *Colación V* de Casiano; constituye una manifestación de las diversas adaptaciones para reasumir la doctrina de los ocho vicios.

Ediciones: CPL 1095; Díaz 37-38; PL 80, 9-20; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota wisigothica I* (Salamanca 1958) 9-35, 123-125.

Estudios: U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información:* RET 14 (1954) 369-392; A. LINAGE CONDE, *Eutropio de Valencia y el monacato:* Salmanticensis 19 (1972) 635-646; J. VIVES, DHGE 16 (1967) 84-86; A. ROBLES SIERRA, *Eutropio de Valencia, su figura y su doctrina:* Teología espiritual 21 (1977) 302-322.

APRINGIO DE BEJA

Obispo pacense (Beja, Portugal), vivió a mitad del siglo VI; Isidoro de Sevilla *(Vir. ill.* 17), que es nuestra principal fuente de información, coloca su *floruit* durante el reinado de Teudis (531-548), pero la expresión podría referirse a su consagración episcopal. Escribió un *Comentario al Apocalipsis* con estilo brillante y agudeza teológica *(subtili sensu atque illustri sermone),* con el que superaba a los comentaristas anteriores. Es probable que este juicio de Isidoro suponga que Apringio tiene en cuenta la obra de aquéllos y que se esforzó por superarlos: actualmente se piensa que utilizó el comentario de Primasio, publicado en el 551 (lo que haría suponer que la obra de Apringio es posterior a la fecha referida por Isidoro). El trabajo de Apringio se encuentra actualmente en un solo manuscrito de origen barcelonés, que comprende el comentario a todo el libro; parece que tan sólo le pertenecen los primeros capítulos (el resto estaría tomado de Victorino de Petovio), pero las opiniones al respecto son divergentes (Vega cree que todo el comentario es apringia-

no). En realidad, falta un serio estudio crítico de los primeros comentarios al Apocalipsis, en los que los textos se sobreponen y funden continuamente (la mayor parte de los estudios sobre el tema buscan sobre todo la impronta y la supervivencia de la obra de Ticonio). La interpretación alegórica no ofrece mayor novedad a juzgar por lo poco que queda. La difusión del escrito fue siempre muy escasa (lo testimonian ya las cartas 25 y 26 de Braulio de Zaragoza: interesado en obtener de Toledo una copia de Apringio, no consigue tenerla por la falta de ejemplares).

Ediciones: CPL 1093; Díaz 14; STEGMULLER 1422; PLS 4, 1221-1248; M. FÉROTIN, *Apringius de Béja. Son Commentaire de l'Apocalypse* (Paris 1900); A. C. VEGA, *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin* (El Escorial 1940); A. DEL CAMPO HERNÁNDEZ, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja,* introducción, texto latino y traducción (Estella, Navarra 1991).

Estudios: F. FITA, *Apringio, obispo de Beja:* BRAH 41 (1902) 353-416; C. WEYMANN, *Textkritische Bemerkungen zum Apokalypsekommentar des Apringius:* Bibl. Zeitschr. 1 (1903) 175-181; M. ÁLAMO, *Hacia una edición definitiva de Apringio y observaciones a una nueva:* CD 153 (1941) 399-406; E. ROMERO POSE, *Una nueva edición del Comentario al Apocalipsis de S. Beato de Liébana:* Bolletino dei classici 1 (1980) 221-231; M. DULAY, *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin,* 2 vols. (Paris 1993), *passim.*

SEVERO DE MÁLAGA

Isidoro *(Vir. ill.* 30) nos informa sobre este personaje, obispo de Málaga, unido por una estrecha amistad con Liciniano, favorecida quizás por la formación común y continuada luego gracias a su acción bajo el dominio de los bizantinos, que ocupaban las diócesis de ambos; incluso habría colaborado en la carta enviada por Liciniano a Epifanio. No habría que excluir que el uno y el otro hubiesen sido anteriormente monjes en el mismo monasterio, que a veces se ha supuesto que fuese el Servitano, ya que entre sus amistades está de algún modo también Eutropio de Valencia. Habría escrito dos tratados: uno, contra Vicente, obispo de Zaragoza, que se hizo arriano, quizás por las presiones del rey Leovigildo en la década del 580 (a este tratado Tritemio le da el nombre de *Correctorium,* aunque no sabemos con qué fundamento); el otro, sobre la virginidad, dirigido a una hermana suya, titulado *Annulus,* título que hace suponer un planteamiento que considera la virginidad como un matrimonio espiritual con Cristo. Isidoro afirma que conoce el

título de la obra, pero que ignora el contenido. No ha llegado hasta nosotros ninguna de las dos obras, aunque parece que se puede recuperar una parte de la segunda.

Ediciones y estudios: J. MADOZ, *Liciniano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1946); DHEE 4, 2466.

MARTÍN DE BRAGA

Abad y obispo del monasterio de Dumio, luego de Braga (desde el 570, año de la muerte del obispo Lucrecio), vivió en esta región entre el 550 y el 580, año probable de su muerte. De su vida anterior a la llegada al occidente de la península no sabemos nada cierto (todas nuestra informaciones se basan en los hiperbólicos elogios de su amigo Venancio Fortunato): vivió ciertamente en Oriente, pero sin duda también en las Galias, donde nace su profunda amistad con Fortunato, que forjó en torno a él una serie de leyendas que siguen ocultando su vida real (le dedica los poemas 5, 1 y 5, 2, haciendo siempre del dumiense un segundo Martín de Tours por su carácter y éxitos apostólicos así como por su espíritu, formación y viajes): según Fortunato, habría nacido en Panonia (como Martín de Tours) y habría estudiado en Bizancio, afirmaciones tomadas al pie de la letra por Gregorio de Tours y por Isidoro de Sevilla, el primero fiándose quizás de la notoria amistad entre los dos, el otro basándose en la autoridad de Gregorio.

Por otros indicios cada vez más consistentes, estas noticias no parecen responder a la verdad: ya desde hace tiempo se vienen poniendo en duda las informaciones de Fortunato sobre Martín, pero el problema no ha sido todavía suficientemente estudiado; en el futuro lograremos sin duda aclarar muchos aspectos de la producción martiniana. En el extremo opuesto, se ha intentado hacerlo estudiar en Roma, donde habría completado su formación bíblica y literaria; pero es evidente que las soluciones no se encontrarán en esta dirección. Cualquiera que haya sido su formación anterior, se puede afirmar con certeza que su idea monástica (así como otros aspectos de sus concepciones eclesiales) corresponde a esquemas occidentales más que a orientales, a pesar de sus conocimientos y traducciones. También en muchas otras cuestiones parece estar mucho más cómodo con las tradiciones romanas y occidentales, más aún, sólo con ellas.

Es posible que completase su formación monástica en el monasterio de Dumio, en el que llega a ser luego abad-obispo.

Convertido en una personalidad de singular relevancia en el interior de la Iglesia gallega, no sólo mantiene relaciones eficaces con los reyes suevos, sino que participó además, en el 561, en el I Concilio de Braga y presidió el II, en el 572. A su llegada a la región bracarense, se vio inmerso en el viejo problema priscilianista, que ya era tan sólo un resto, al que, sin embargo, dedicó la mayor parte de su atención el I Concilio de Braga del 561; en el II, en cambio, del 572, los priscilianistas ni siquiera son mencionados, como tampoco, sorprendentemente, los arrianos, a pesar del carácter pastoral de esta asamblea. Martín fue llamado en su propia época el apóstol de los suevos por su brillante actividad pastoral en Galicia (así también Isidoro, *Vir. ill.* 22).

Isidoro dice haber leído un tratado sobre las diferencias entre las cuatro virtudes, conocido en el medievo y actualmente con el título *Formulae honestae vitae*, dirigido al rey suevo Mirón. En este tratado, Martín parece moverse en un clima profano, natural y tradicional, con escasos elementos cristianos, quizás únicamente a causa de su dependencia de Séneca, cuyos escritos *De officiis* utiliza resumiéndolos y reordenándolos. Ha sido interpretado como una especie de catecismo político para uso de los reyes y de cuantos ocupasen puestos elevados en la jerarquía del poder. Quizás ese destino y el carácter interno han dado al tratado una difusión sin precedentes en el medievo, con centenares de copias en toda Europa (las cuales circulan frecuentemente con el nombre de Séneca, aunque nunca sea explícitamente citado).

El descubrimiento de Séneca, que se revela en esta obra con grandes aspiraciones morales, había tenido lugar ya anteriormente cuando, con la técnica del centón, lo imita y resume en el breve tratado *De ira,* dedicado al obispo Vitimer de Orense. Depende exclusivamente del homónimo tratado de Séneca.

Isidoro habla además de un volumen de cartas, de contenido predominantemente moral y ascético, que muy probablemente se podría identificar (a pesar de los resúmenes del contenido ofrecidos por Isidoro de Sevilla) con los trataditos morales que conocemos con los títulos *Pro repellenda iactantia, De superbia* y *Exhortatio humilitatis,* los tres orientados en sentido monástico. Las doctrinas y los puntos de vista dependen cada vez más de Casiano, usado como fuente y cañamazo, pero con disposición y estructura propias de Martín.

En la misma línea encontramos las *Sententiae patrum Aegyptiorum,* posible texto con el que inició su profundo contacto con Casiano. A pesar de lo que se suele decir, no es seguro que Martín haya traducido personalmente estas sentencias; en cualquier caso, ciertas debilidades en la traducción no permiten descubrir en él al experto helenista que nos presenta Fortunato.

Al obispo de Astorga, Polemio, le dirige una carta que contiene un escrito en forma de sermón, muy conocida (y minuciosamente explotada por Egidio de Noyon a finales del siglo VI, y más tarde por Pirminio, monje de origen hispano fundador de Reichenau a mediados del siglo VIII), que, con el título (habitual desde el siglo VIII) *De correctione rusticorum,* resume lo que podría ser una catequesis para campesinos adultos: una sucinta exégesis del Credo, símbolo aceptado en el bautismo, da pie para combatir y rechazar las creencias atribuidas ordinariamente a los aldeanos, una mezcla de antiguos ritos, supersticiones y costumbres inveteradas. Con frecuencia la obra es considerada como una crítica a la situación del mundo rural hispano, tomando los datos del escrito como si fueran reales en aquella época; pero más bien parece que han de entenderse como una invención literaria en la que se consideran todas las posibilidades que podrían presentarse a un predicador. En parte depende de Agustín *(De catechizandis rudibus),* de los sermones de Cesáreo de Arlés y de noticias tomadas de otras fuentes.

Organizó y sistematizó además algunos *Capitula ex orientalium patrum synodis,* que figuran como complemento de las Actas del II Concilio de Braga. Aunque el escrito sea considerado una traducción del griego parece una simplificación y agrupamiento de sentencias conciliares tomadas probablemente de la reciente versión de Dionisio el Exiguo. La obra está dedicada a Nitigisio, obispo de Lugo. Ya por la misma estructura se comprende el sentido: cuatro partes del conjunto (68 cánones) están dedicados a problemas relativos al clero y sólo una quinta parte (17 cánones) se refiere al laicado.

El tratado *De trina mersione* está dirigido a un obispo llamado Bonifacio: en él se combate el bautismo por una única inmersión, rito que era usado normalmente en la península; obviamente, Martín defiende la triple inmersión.

Se le atribuye un tratado *De Pascha,* en el que se justifican la movilidad de esa fiesta y todo su simbolismo; pero, con total certeza, no se trata de una obra suya, sino de un gallego o de alguien que conoce la obra del dumiense, quizás ligeramente posterior, claro seguidor de las doctrinas priscilianistas o influenciado por ellas: contrario, naturalmente, a los usos romanos en materia pascual (tesis de David, aceptada por Cordoliani), lo que contradice las opiniones manifestadas por Martín en otras obras suyas.

Se conservan tres poesías, una desarrollada de modo que se pudiera colocar en el refectorio del monasterio (¿de Dumio?), otra en una basílica de San Martín de Tours, quizás en Braga, y la tercera sería el epitafio de Martín mismo. La autenticidad de la atribución no está garantizada.

Ediciones CPL 1079c-1090; Díaz 20-30; PL 72, 21-52C, 74, 387-394, 84, 574-586; W. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera omnia* (New Haven 1950); F. J. VELOSO, *Obras de S Martinho Bracarense (s VI)* Bracara Augusta 29 (1975) 61-110, M NALDINI, *Contro le superstizioni* (Firenze 1991) (edición, traducción y comentario)

Traducciones C. W BARLOW, *The Iberian Fathers Martin of Braga-Paschasius of Dume-Leander of Seville* (Washington 1961), R JOVE CLOS, *Martín de Braga Sermón contra las supersticiones rurales* (Barcelona 1981); E. WIPSZYCKA et alii, *Apoftegmaty ojców Pustyni* (Warszawa 1976) 35-49, M. NALDINI, *supra.*

Estudios E BICKEL, *Die Schrift des Martinus von Bracara «Formulae honestae vitae»* RhM 60 (1905) 505-551; C W BARLOW, *Martin of Braga Leaders of Iberian Christianity* (Boston 1962); P. DAVID, *Un traité priscillianiste de comput pascal* (Coimbra 1951); A. CORDOLIANI, *Textes de comput espagnol du VIe siècle encore le problème des traités de comput de Martin de Braga* RABM 62 (1956) 685-697; M. MARTINS, *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos séculos IV a VII* (Porto 1950), J. MADOZ, *Martín de Braga En el XIV Centenario de su advenimiento a la Península (550-1950)* EE 25 (1951) 219-242, A LIEFOOGHE, *Les idées morales de St Martin de Braga* MSR 11 (1954) 133-146, D DE AZEVEDO, *S Martinho de Dume como teólogo* Bracara Augusta 8 (1957) 9-28; A GARCIA GALLO, *El testamento de S Martín de Dumio* Anuario de Historia del Derecho español 26 (1956) 369-385, G MARTINEZ DIEZ, *La colección canónica de la Iglesia sueva los Capitula Martini* Bracara Augusta 21 (1967) 224-243; C. CODONER, *Rasgos configurados de un estilo popular*, en *Serta Philologica F Lázaro Carreter dicata* I (Madrid 1983) 109-118, A. FERREIRO, *St Martin of Braga his Times, Life and Thought*, Univ. of Texas Diss (Arlington 1979); A. FONTAN, *Martín de Braga un testigo de la tradición clásica y cristiana* Anuario de Estudios Medievales 9 (1974-1979) 331-341, M P FRANCOEUR, *The Relationship in Thought and Language between Lucius Annaeus Seneca and Martin of Braga,* Univ. of Michigan Diss (Ann Arbor 1944); L. RIBEIRO SOARES, *A Linhagem Cultural de são Martinho de Dume* (Lisboa 1963); M. J. PINHEIRO MACIEL, *O De Correctione Rusticorum de S Martinho de Dume* Bracara Augusta 34 (1980) 483-561; M. BANNIARD, *Normes culturelles et réalisme langagier en Galice au VIe siècle*, en *Concilio III de Toledo XIV Centenario* (Toledo 1991) 651-676.

PASCASIO DE DUMIO

Monje del monasterio de Dumio, en las cercanías de Braga, vivió en la segunda mitad del siglo VI. Tradujo del griego, con notable elegancia y claridad, las Sentencias de los Santos Padres (*Apophthegmata sanctorum patrum*), siguiendo las colecciones griegas de aforismos de los Padres del desierto. La diferencia fundamental con Martín de Braga (del que algunos eruditos lo consideran discípulo) consiste en que Pascasio conoce muy bien el griego y traduce, mientras que el otro no era un gran helenista y con frecuencia se limitaba a reelaborar los textos que encontraba ya escritos en latín.

Ediciones CPL 1079c; Díaz 31s; PL 73, 1025-1062; J GERALDES FREIRE, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum* (Coimbra 1971)

Traducción C W BARLOW, *The Iberian Fathers* (Washington 1969).

Estudios M MARTINS, *Pascásio Dumiense, tradutor dos Padres do deserto* Brotéria 51 (1950) 295-304, J GERALDES FREIRE, *Traductions latines des Apophthegmata Patrum*, en *Mélanges Christine Mohrmann* (Utrecht 1973) 164-171; L BATLLE DE PORCIDES, *Contribució a l'estudi de Pascasi de Dumio i la seva versió de Verba seniorum* Estudis Romànics 8 (1961) 57-75

LICINIANO DE CARTAGENA

Obispo de Cartagena, al que Isidoro *(Vir ill* 29) dedica una página. Por éste sabemos que fue muy erudito en la Sagrada Escritura, bastante activo y comprometido. Desconocemos las circunstancias en que murió en Constantinopla (Cartagena estaba entonces bajo dominio bizantino), envenenado por enemigos según algunas habladurías; es probable que esa noticia haya de entenderse en la perspectiva de las disputas teológicas de aquel tiempo, y esto explicaría que Isidoro aplicase a su muerte lo que Sab 4,7 dice de la muerte del justo, aunque no explique totalmente su exilio (o viaje) a Constantinopla, que ha sido considerado como querido por los visigodos en defensa suya o a causa de las tensiones que existían en su tierra. En cuanto a la época en que vivió, Isidoro nos informa al hablar de la correspondencia con Eutropio de Valencia cuando éste era abad (así pues, antes del 590).

Escribió numerosas cartas; entre ellas, varias a Eutropio y una (desconocemos el destinatario) sobre el sacramento del bautismo. Quedan tres: una a un diácono llamado Epifanio en la que combate el error de un obispo que negaba la inmortalidad del alma, carta elaborada junto con Severo de Málaga cuando Liciniano no era todavía obispo (quizás la colaboración de Severo obedeció al respeto debido al obispo censurado). Otra está dirigida a Gregorio Magno, en la que elogia su *Regula Pastoralis,* y le pide que le envíe sus *Moralia,* de las que había visto que Leandro de Sevilla poseía una copia cuando éste volvía de Constantinopla y que no había tenido tiempo de copiar; la escribió quizás en el 595. La tercera está dirigida a Vicente, obispo de Ibiza; en ella censura ásperamente al prelado por su ingenuidad al haber dado crédito a un ejemplar de la carta de Cristo caída desde el cielo que Vicente había llegado a leer en público. La copia que Vicente le había enviado fue rota por Liciniano en presencia del mismo portador para mostrar la indignación por el fraude.

De las tres cartas, reviste particular interés la primera. Basada en Ambrosio, pero sobre todo en Agustín y Claudiano Mamerto, argumenta con pruebas bíblicas en defensa de la inmortalidad del alma, pero propone también argumentos filosóficos, fundiéndolos con aquéllas. Más que la originalidad, sorprende en Liciniano la vehemencia de la argumentación y el deseo de hacerla fuerte para evitar cualquier duda a este propósito. Por otra parte, hablando de los ángeles, sostiene su esencia totalmente espiritual; y esto vale tanto para los buenos como para los malos, teniendo todos una única naturaleza.

Liciniano parece que haya sido el escritor eclesiástico de mejor y más amplia formación en la España del siglo VI. Puede ser que esta condición le hiciese ver con un cierto pesimismo el futuro cultural de la Iglesia cuando, en la carta a Gregorio, lamentaba que hubiera parecido exagerado imponer exigencias culturales, incluso de nivel medio, como condición previa para la consagración de los obispos.

Ediciones CPL 1097; Díaz 44-46; PL 72, 689-700, J MADOZ, *Liciniano de Cartagena y sus cartas* (Madrid 1948).

Estudios J. MADOZ, *Un caso de materialismo en España en el siglo VI* RET 8 (1948) 203-230; J. VALLEJO, *Notas críticas a San Agustín, Epístola CXXXVII, 11 y a Liciniano, Obispo de Cartagena, Epístola a Epifanio* Emerita 15 (1947) 149-154; J A PLATERO RAMOS, *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña 1946); M. J. AGUILAR AMAT, *Licinianea Gallicana* Carthaginensia 3 (1987) 306-310; R MOLINS, *Notes sobre la lletra caiguda del cel* EE 43 (1931) 54-56.

MASONA DE MÉRIDA

Metropolita de Mérida (570-606), fue extremadamente activo durante el reinado de Leovigildo, oponiéndose frontalmente a todos los intentos del rey por imponer el arrianismo como religión nacional. Las presiones de Leovigildo contra él se debían, sin duda, al hecho de que pertenecía a una noble familia visigoda. Sostuvo un debate público contra Sunna, obispo arriano de Mérida, que en el 587 conspiró contra Recaredo. Juan de Bíclaro lo consideraba muy versado en teología. Presidió el III Concilio de Toledo (589). De él no poseemos ningún escrito. Su biografía se encuentra en las *Vidas de los Padres de Mérida* (en torno al 650).

Estudios J LOPEZ PRUDENCIO, *San Masona Arzobispo de Mérida, colaborador en el cimiento de la Hispanidad* (Badajoz 1945); U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Patrología española,* 29; M. C DIAZ Y DIAZ, *Masona de Mérida,* en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* II (Salamanca 1992) 1391.

LEANDRO DE SEVILLA

Nacido en Cartagena en el 540 de una familia hispano-romana muy distinguida (parece que su hermana Florentina fue superiora o directora de una comunidad monástica femenina; su hermano Fulgencio fue obispo de Écija; y su hermano menor, Isidoro, le sucedió como obispo de Sevilla), durante la adolescencia se vio obligado a huir con sus padres y hermanos cuando las tropas imperiales de Bizancio ocuparon la ciudad y la región hacia el 554. Establecido en Sevilla, parece que Leandro se hizo monje sin que se sepa dónde ni si completó allí su formación, notablemente sólida. Hacia el 578 fue consagrado obispo de Sevilla y poco después fue a Bizancio, quizás por una misión política que le había confiado Hermenegildo, que se acababa de rebelar contra su padre, el rey Leovigildo; en este trance, Leandro quizás interviene a favor de Hermenegildo cuando éste decidió abandonar el arrianismo. Durante su permanencia en Bizancio conoció al entonces aprocrisiario, luego papa Gregorio Magno, con el que mantuvo una gran amistad (Gregorio le dedicará sus *Moralia)* Vuelto a su sede y muerto Hermenegildo, se dice que el mismo Leovigildo le confió la educación religiosa de su hijo Recaredo, que le sucedió poco después. En el 589, el nuevo rey, los nobles y los obispos renie-

gan del arrianismo en el III Concilio de Toledo, del que Leandro fue el alma junto con Eutropio. Muere en el año 600.

Gracias a Isidoro *(Vir ill* 28) sabemos que durante su permanencia en Bizancio escribió dos libros contra las doctrinas de los herejes *(Adversus hereticorum dogmata),* es decir, de los arrianos, que no han llegado hasta nosotros: por la descripción que acompaña a la noticia se trataba de una obra basada en la Biblia, de la que era un profundo conocedor; en ella demostraba el fundamento bíblico de los dogmas y de las instituciones católicas y la distancia en que se encontraban las doctrinas arrianas respecto a ellas. Volvió después sobre el mismo tema con un nuevo tratado (Isidoro lo llama *opusculum,* aludiendo al método científico adoptado más que a la extensión del escrito); en él exponía con formulaciones precisas las doctrinas arrianas, contraponiendo a ellas la propia refutación. Tampoco ha llegado este opúsculo hasta nosotros. Tampoco tenemos información alguna sobre la abundante correspondencia que le atribuye Isidoro.

Disponemos de dos obras suyas. La primera, mencionada por Isidoro, es un largo escrito conocido comúnmente, aunque sin exactitud, con el título *Regla* y dirigido por Leandro a su hermana Florentina, que estaba al frente de una comunidad. La obra está dividida en dos partes bien diferenciadas, concebidas como tales por el autor mismo: una amplia introducción parenética en elogio de la virginidad y un amplio tratado que constituye una síntesis de normas y consejos relativos a la vida común en un monasterio femenino. La primera parte es la más original por el tono vehemente e impetuoso, que le impide proseguir un plan lógico concreto: la virginidad es, en el fondo, una especie de nupcias entre el alma y Cristo, con una consiguiente maternidad espiritual. En la parte disciplinar, en cambio, se considera principalmente el alejamiento de las vírgenes del mundo y sus formas. Como era de esperar, más allá de huellas de otros escritores, se nota la dependencia, en cuanto a doctrina y lenguaje, de Ambrosio *(De virginibus, De officiis),* Agustín *(Ep 211, De civitate Dei),* Jerónimo *(Epistolae, Adv Iovin)* y Casiano. Se cita literalmente una frase de la *Regla* de San Benito.

Ediciones CPL 1183-1184, Díaz 73s; PL 72, 873-894; A C. VEGA, *El «De institutione virginum» con diez capítulos y medio inéditos* (El Escorial 1948); J. CAMPOS, *Santos Padres Españoles* II *San Leandro San Isidoro San Fructuoso Reglas monásticas de la España visigótica* (BAC, Madrid 1971), J VELAZQUEZ, *Leandro de Sevilla De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo* (Madrid 1979).

Traducción. J. VELAZQUEZ-O. GIORDANO, *Leandro di Siviglia Lettera alla sorella Fiorentina sulla verginità e la fuga del mondo* (Roma 1978)

Estudios J MADOZ, *Varios enigmas de la Regla de San Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes,* en *Miscellanea Giovanni Mercati* I, ST 12 1 (1946) 265-295, J VELAZQUEZ, *Index rhetoricus del «De institutione virginum»* Helmantica 29 (1978) 173-186

Suya es también la *Homilia in laudem ecclesiae,* pronunciada con ocasión del III Concilio de Toledo del 589. Perfecto pasaje que se caracteriza por el ímpetu y el ardiente entusiasmo por la ocasión. Ha llegado hasta nosotros entre las actas del concilio.

Ediciones y estudios J FONTAINE, *La homilía de San Leandro ante el Concilio III de Toledo temática y forma,* en *Concilio III de Toledo XIV Centenario* (Toledo 1991) 349-370; L NAVARRA, *In margine a due citazioni di Isaia nell'Homelia in laudem ecclesiae di Leandro di Siviglia* SMSR 11 (1987) 199-204.

Otras atribuciones, como la misa y el oficio de San Vicente, y una serie completa de plegarias del *Liber psalmographus,* son verosímiles, especialmente esta última.

Edición J. PINELL, *Liber orationum psalmographus* (Madrid-Barcelona 1972)

Estudios D BOROBIO, *La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus* (Bilbao 1977).

Estudios generales F GORRES, *Leander, Bischof von Sevilla* Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie 2 (1886) 26-50; J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma 1955); U DOMINGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo* (Madrid 1981); J. MADOZ, *Escritos inéditos San Leandro de Sevilla* EE 56 (1981) 415-453; J CAMPOS, *La virginidad consagrada en el pensamiento de San Leandro Hispalense,* en *Homenaje a Fr Justo Pérez de Urbel* (Silos 1977) 25-38; L. NAVARRA, *Leandro di Siviglia Profilo storico-letterario* (Roma-L'Aquila 1986).

LA HOMILÍA ANÓNIMA «DE MONACHIS PERFECTIS»

El incesante aumento de grupos monásticos debió de crear bien pronto problemas entre aquellos que concebían el monacato como un alejamiento moral y social del mundo y aquellos que, en cambio, exigían además, a ejemplo del monacato orien-

tal, el alejamiento físico como requisito basilar. En esta situación apareció, no se sabe dónde, pero probablemente en el centro de la península, en el último cuarto del siglo VI, la homilía *De monachis perfectis,* considerada como un testimonio y defensa de aquel movimiento espiritual y recogida ya en los escritos de Valerio del Bierzo, gracias al cual ha llegado hasta nosotros. El autor, con toda probabilidad un obispo que conocía bien los problemas del monacato, escribe en buen latín, y trata de convencer por todos los medios que los grupos de monjes pueden vivir dentro de las ciudades sin necesidad de buscar lugares deshabitados; más aún, cree poder afirmar que los monjes de ciudad son más virtuosos, dados los riesgos de su vida, y más ejemplares gracias a la cercanía de los otros hombres. Este punto de vista parece en contradicción con el sostenido por Leandro de Sevilla sobre el tema *(Regla,* 4). No se puede excluir totalmente que el texto haya tenido alguna relación con Italia.

Ediciones: Díaz 59; R. FERNÁNDEZ POUSA, *San Valerio. Obras* (Madrid 1944) 122-129; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota wisigothica I* (Salamanca 1958) 80-87.

Estudios: M. C. DÍAZ Y DÍAZ: RET 17 (1957) 26-30; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La homilía «De monachis perfectis», un tratado de teología sobre la vida monástica,* en *Bivium. Homenaje a M. C. Díaz y Díaz* (Madrid 1983) 55-56.

JUAN DE BÍCLARO

Nacido en Scalabi (hoy Santarem) en el 540, de una noble familia goda, residió varios años en Constantinopla, donde, según Isidoro *(Vir. ill.* 31), estudió griego y latín. A su regreso a la península, fundó el monasterio de Bíclaro, localidad desconocida (quizás Béjar, Salamanca, como pensaba Menéndez Pidal), del que llegó a ser abad. Es bastante probable que en tal condición fuese exiliado a Barcelona por Leovigildo (en torno al 575) ante su rechazo a aceptar la doctrina arriana; quizás el rey estaba muy interesado en el asunto no sólo por el prestigio de Juan y por el hecho de que había residido en Constantinopla, sino también porque Juan pertenecía a una de las grandes familias visigodas. Quizás su permanencia en Barcelona le otorgó la fama necesaria para ser consagrado obispo de Gerona (591). Como obispo de esta ciudad participó en el sínodo toledano en el que fue aprobado el llamado Decreto del rey Gundemaro (610). Murió en el 620.

Escribió una *Regla* que todavía no ha sido identificada. Basándose en la autoridad de una fragmento transmitido por Juan Tritemio *(De proprietate monachorum* 5), Vega identificó algo precipitadamente esa Regla con la *Regula Macarii.* Con menos fundamento aún, se la ha querido reconocer en la *Regula Magistri* (Pérez de Urbel).

Es autor, además, de una *Crónica,* que continúa la de Víctor de Tununa, y comprende los años 566-591; en ella se conserva el esquema historiográfico imperial, pero adquieren extraordinaria importancia los acontecimientos del reino visigodo. Es, de hecho, la fuente más preciosa de la que disponemos para el período abarcado. Fue utilizada casi íntegramente por Isidoro. No se comprende la razón por la que el biclarés abandonó la narración histórica una vez consagrado obispo.

Ediciones: CPL 1866; 2261; Díaz 42; PL 72, 863-870; TH. MOMMSEN, *Chronica minora II:* MGH, AA XI (Berlin 1893) 207-220; J. CAMPOS, *Juan de Bíclaro, Obispo de Gerona. Su vida y su obra* (Madrid 1960).

Traducción: A. ÁLVAREZ RUBIANO, *La Crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio:* Analecta Sacra Tarraconensia 16 (1943) 7-44.

Estudios: A. C. VEGA, *De Patrología española:* BRAH 164 (1969) 13-46; A. DE VOGÜÉ, *Trithème, la Règle de Macaire et l'héritage littéraire de Jean de Biclar:* SE 23 (1978-1979) 215-224; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La transmisión textual del Biclarense:* Analecta Sacra Tarraconensia 35 (1962) 57-76; J. CAMPOS, *Sobre la regla de San Juan de Bíclaro:* Salmanticensis 3 (1956) 240-248; S. GRABOWSKI, *Jan z Biclar i jego Kronika:* Meander 35 (1980) 63-73; A. KOLLAUTZ, *Orient und Okzident am Ausgang des VI. Jahrhunderts. Johannes, Abt von Biclarum, Bischof von Gerona, der Chronist des westgotischen Spaniens:* Byzantina 12 (1983) 463-506.

SISEBUTO REY

Este rey es incluido en este capítulo no como monarca, sino como muestra del interés que algunas personalidades visigodas suscitan por su amor a la cultura y sus conocimientos. Reinó entre el 612 y el 621. Provisto de una buena formación (que a su muerte Isidoro —*Hist. Goth.* 60— consideraba apenas pasable), compuso en el 614 un poema astronómico, *De eclipsi lunae,* con buen estilo, que acabó siendo considerado el complemento del *De natura rerum* isidoriano (obra dedicada al rey). A él se deben además algunas cartas, pero sobre todo una *Vita sancti Desiderii*

Viennensis en la que utiliza la técnica hagiográfica para componer un libelo político contra la monarquía franca: escrito quizás antes de subir al trono, Sisebuto se esfuerza por concordar con los esquemas hagiográficos la vida de aquel obispo, casi contemporáneo suyo, que murió asesinado por las intrigas de la reina Brunequilda, cuya conducta moral había reprobado reiteradamente. El problema era en este caso reinterpretar los hechos acaecidos en su tiempo bajo forma de martirio. Es curioso cómo el estilo lingüístico y literario de esta obra manifiesta conocimientos inferiores a los que deja suponer el poema.

Ediciones y estudios CPL 1186; 1298-1301; Díaz 86-92; PL 80, 363-384; 83, 1112-1114; 94, 605-606; 129, 1369-1372; MGH, Scr. rer mer. III, 630-637; 662-675, MGH, Poet lat IV/2, 682-686, J FONTAINE, *Isidore de Seville Traité de la nature* (Bordeaux 1960) 329-335, J GIL, *Miscellanea wisigothica* (Sevilla 1972) 52-68, V. RECCHIA, *Sisebuto de Toledo il «Carmen de luna»* (Bari 1971); J. FONTAINE, *King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography,* en *Visigothic Spain New Approaches* (Oxford 1980) 93-129

AURASIO DE TOLEDO

Ildefonso *(Vir ill* 4) lo describe como un hombre bueno y moderado e insiste en el hecho de que nunca quiso escribir. Gobernó la sede toledana desde el 603 al 615. Presidió el sínodo convocado por el rey Gundemaro (610) que hizo de Toledo la capital de la antigua provincia de Carpetania. De Aurasio se conserva una carta enviada a un tal Froga, conde de Toledo, que se había rebelado contra el rey *(Epistola ad Froganem Toleti comitem),* una especie de violenta diatriba contra el conde, al que acusa de connivencia con los judíos, y se concluye con la excomunión.

Ediciones y estudios CPL 1296; Díaz 81; W GUNDLACH MGH, Epp III merov I (Berlin 1892) 689, A. C VEGA, *Tajón de Zaragoza Una obra inédita* CD 155 (1943) 160s, PLS 1593-1596; J. GIL, *Miscellanea wisigothica*, Sevilla 1972, 45 y 48; DHGE 5, 594-597; L. GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visigótico de Toledo* (Salamanca 1974) 113.

JUAN DE ZARAGOZA

Hermano mayor y preceptor de Braulio, nació en torno al 580. Ildefonso de Toledo *(Vir ill* 6) lo presenta como *pater*

monachorum, es decir abad, antes de ser nombrado obispo de Zaragoza. En sus tiempos tuvo fama de profundo experto en la Sagrada Escritura. Compuso diversos oficios litúrgicos que aún no han sido identificados.

Escribió además un *Argumentum inquirendae Paschalis solemnitatis,* breve pero bastante práctica, según dice Ildefonso. Perdido, se ha intentado identificar con un tratadito conservado en un manuscrito de la Rioja del siglo X (Vega) de probable origen hispano, en el que se defiende el sistema del cómputo romano contra el adoptado más comúnmente en la Galia y en el norte de Italia.

Estudios A C VEGA, *El «Argumentum» o «Kanon paschalis» de Juan de Zaragoza ¿ha desaparecido?* CD 172 (1959) 522-530; DHEE 2, 1251s.

JUSTO DE TOLEDO

Monje del monasterio de Agali, junto a Toledo, fue elegido abad de él antes de ser consagrado arzobispo de Toledo (en torno al 630). Murió tres años después, en el 633. De él nos traza un retrato Ildefonso *(Vir ill* 7). Dotado de un porte grave y de noble religiosidad, se distinguió por su lenguaje cortés, virtudes pastorales y vida recta. Escribió una carta a Riquilán, su sucesor en el gobierno del monasterio agaliense, que pretendía declinar sus propias responsabilidades. Justo lo amonesta con seriedad y decisión a tomar conciencia de su deber de no abandonar la grey que la ha sido confiada. La carta se ha perdido. Durante un cierto tiempo le fue atribuido el tratado *De aenigmatibus Salomonis* (Heine), que actualmente la crítica tiende a atribuir a Tajón de Zaragoza (Étaix, Vega). En cualquier caso, el texto muestra evidentes dependencias de Isidoro de Sevilla.

Ediciones y estudios CPL 1235, Díaz 135; Stegmuller 5324, U. DOMINGUEZ DEL VAL, *El «De aenigmatibus Salomonis» ante la crítica* CD 163 (1960) 139-143; M. C. DIAZ Y DIAZ, *De patrística española* RET 17 (1957) 23-26, Z GARCIA VILLADA, *Antiguos comentarios al Cantar de los Cantares desconocidos e inéditos* EE 7 (1928) 106-115, A. C. VEGA, *Tajón de Zaragoza Una obra inédita* CD 155 (1943) 174-177, R ÉTAIX, *Note sur le de aenigmatibus Salomonis* MSR 15 (1958) 137-142, K REINHARDT, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient* RHCEE 5 (1976) 9-242, A C. VEGA, *España Sagrada* 56 (Madrid 1957) 411-419.

ISIDORO DE SEVILLA

Por sus capacidades, por el papel que desempeñó en su tiempo y, sobre todo, por el influjo ejercido posteriormente, Isidoro de Sevilla aparece como el más grande escritor y organizador de todo el Occidente en los siglos de los que nos estamos ocupando. De Isidoro poseemos noticias no siempre concretas; las más fiables y precisas proceden principalmente de dos fuentes: la *Renotatio librorum divi Isidori* (PL 81, 15-16), escrita por Braulio de Zaragoza como apéndice al *De viris illustribus* de Isidoro, compuesta en un tono muy encomiástico, precisa en los datos y valiosa sobre todo por el elenco de sus obras; la otra fuente es el capítulo 8 del *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo, que, bajo un cierto tono laudatorio, parece ocultar reservas con respecto al sevillano y que plantea no pocos problemas en relación con sus escritos. Otras fuentes, bastante utilizadas en el pasado, como la *Adbreviatio Braulii* (Anspach, 57-64) o la *Vita Isidori* (probablemente debida a Lucas, obispo de Tuy, en el siglo XIII), se basan en las anteriores, a veces sobre otros textos fiables, pero contaminados con numerosos rasgos legendarios.

Isidoro, hermano menor de Leandro de Sevilla, a la muerte de éste le sucedió en la sede sevillana (600). Nació en el 560 en el seno de una familia que había emigrado de Cartagena, ciudad controlada por los bizantinos, a Sevilla donde, con toda probabilidad, recibió la formación de su mismo hermano, al que (junto con su hermana mayor Florentina) fue confiado por sus padres, que murieron cuando Isidoro era todavía un niño (Leandro, *Inst. virg.*, prol.). Nada cierto sabemos de su vida y actividad con anterioridad a su nombramiento de obispo de Sevilla: una antigua tradición, bastante discutida, lo hace monje. Es probable que completase su formación en un monasterio (sin que necesariamente llegase a ser monje) o en la escuela episcopal sevillana. Como obispo se entregó a un intenso trabajo pastoral dirigido al clero diocesano y, posteriormente, con la difusión de sus escritos, al de toda España. Tanto la tradición familiar como su propia inclinación lo condujeron a ponerse en contacto con los reyes visigodos, con algunos de los cuales (Sisebuto, Sisenando, Suintila) colaboró más o menos directamente para la estabilidad del reino. Presidió el II Concilio de Sevilla en el 619 y además el IV de Toledo en el 633, verdadera base de la renovación de la Iglesia hispana. Dedicado al estudio y a la composición de sus numerosos escritos, sacados a la luz a un ritmo continuo, mantiene relaciones estrechas con otra gran personalidad, Braulio de Zaragoza, que le profesó siempre una veneración tan grande que pasó sin más por su discípulo. Gozó hasta el fin de sus días de una excelente salud mental, contrariamente a la física; acabó, en efecto, casi paralizado. Un breve texto (probablemente auténtico), redactado en forma epistolar, *De transitu sancti Isidori*, escrito a petición de un obispo desconocido (que algunos manuscritos identifican con Braulio) por un diácono sevillano llamado Redento (PL 81, 30-32) con evidentes intenciones hagiográficas, nos informa sobre su muerte. Murió el 23 de abril del 636. Se conserva todavía la inscripción rítmica del sepulcro común de Leandro, Florentina e Isidoro.

La personalidad literaria de Isidoro está dominada por su espíritu pastoral, fruto de una aguda conciencia de las propias responsabilidades episcopales (parece seguro que todas sus obras son posteriores a la consagración episcopal). Por este motivo y como consecuencia de la formación recibida, se mantuvo en una lucha continua entre la admiración por la cultura antigua (pagana) y la cristiana; buscó continuamente armonizarlas, con un procedimiento singular que le procuró mucho éxito y notables resultados: mixtura y acercamiento de las doctrinas y de las citas tomadas tanto de autores paganos como cristianos. Con frecuencia, los resultados son ambiguos, pero producen en el lector la sensación de encontrarse ante una total continuidad cultural. Su vasta erudición y su capacidad de extraer nociones útiles de cualquier autor que le caía entre las manos, principalmente gramáticos, glosadores, poetas y prosistas en antologías, son sorprendentes y constituyen el fundamento de su éxito posterior, aunque casi nunca cita directamente las fuentes (y sólo en algunas ocasiones las indirectas, que representan la mayoría). No se debe de olvidar, sin embargo, como ha sido observado recientemente, que las desenvueltas maniobras isidorianas no implican en modo alguno que él desconozca las obras antiguas.

En la línea de continuidad y de la tradición, mientras que su método consigue resultados intelectuales ciertos, produce además una impresión de esperanza y genera un sentido de optimismo que pasó en gran medida a todos sus discípulos, llevándolos a refugiarse en la sabiduría frente a los verdaderos y agudos problemas de su tiempo (creyendo en parte que se resolvían así). No sorprende, pues, si Braulio lo considera destinado por Dios a renovar la cultura antigua y lo propone como sostén de la de sus tiempos *(Deus... ad restauranda antiquorum monumenta ne usquequaque rusticitate veterasceremus quasi quandam opposuit destinam).*

Bibliografía general E. ANSPACH, *Das Fortleben Isidors im VII bis IX Jahrhundert*, en *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1936) 323-356; B. ALTANER, *Der Stand der Isidorforschung*, en *Miscellanea Isidoriana* 1-32, A. C. VEGA, *Cuestiones críticas de las biografías isidorianas*, en *Isidoriana* (León 1961) 75-90, J MADOZ, *San Isidoro de Sevilla* (León 1961), M. C. DIAZ Y DIAZ, *Isidoro en la Edad Media hispana*, en *Isidoriana* 345-387; B BISCHOFF, *Die europaische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla*, en *Mittelalterliche Studien 1* (Stuttgart 1966) 171-194, H J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* AAWB 67, 3 (Berlin 1977); J FONTAINE, *Isidore de Séville (saint)*, en *Dictionnaire de Spiritualité* 7 (Paris 1972) 2104-2116; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Introducción general*, en J. OROZ, *San Isidoro de Sevilla Etimologías* (BAC 433, Madrid 1982) 1-257, J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* 3 (Paris 1983 [1ª ed. 1959]); J. N. HILLGARTH, *The Position of Isidorian Studies a Critical Review of the Literature 1936-1975* SM 24 (1983) 817-905, ID., *Isidorian Studies* SM 31 (1990) 925-973; P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique* (Paris 1994)

El elenco más fiable de su vasta producción (según Aldama, presentado en orden cronológico, aunque se observan diversos errores) se encuentra en la *Renotatio* de Braulio, que nosotros seguimos; también la relación de Ildefonso enumera sus obras así como la *Adbreviatio Braulii*, con informaciones menos seguras en cuanto que abundan las falsas atribuciones tardías.

Las diferencias (Differentiarum libri)

Aparecen en dos libros (con tradición manuscrita a veces dispersa). El primero, precedido por una nota introductoria al lector, estudia los sinónimos reagrupados en casi 500 lemas, que define recurriendo a menudo a la etimología *(Differentiae verborum)* según la advertencia del mismo autor, casi todo está tomado de gramáticos anteriores (sobre todo Agrecio), pero con adiciones de su ingenio. El segundo libro *(Differentiae rerum)*, en cambio, siguiendo un cierto orden temático, distingue entre conceptos y términos vecinos con desarrollos doctrinales: cuestiones divinas, el hombre y su mundo, actividad y comportamientos humanos. En este libro, la parte —por llamarla así— lexicológica es mínima. La obra es puramente didáctica: mira a una más completa formación del clérigo, en una línea de dominio gramatical y conceptual que preanuncia todos los esfuerzos posteriores de Isidoro. Es probable que los dos libros hayan tenido orígenes independientes y que hayan sido compuestos en momentos diversos, en los inicios de su actividad como escritor sin más. Y es posible además que hayan sido posteriormente revisados y reelaborados, dado que de cada pasaje existe una especie de doble redacción. En cualquier caso, la autenticidad de los dos libros hoy no es contestada.

Ediciones y estudios CPL 1187; Díaz 101, Stegmüller 5166, PL 83, 9-98, C CODOÑER, *Isidoro de Sevilla Diferencias Libro I* (Paris 1992); M. L. UHLFELDER, *De proprietate sermonum vel rerum* (Roma 1954); G BRUGNOLI, *Studi sulle «Differentiae verborum»* (Roma 1955), ID , *Il «liber de differentiis rerum» di Isidoro di Siviglia* VC 1 (1964) 65-82; C. CODOÑER, *Historia el texto del libro I de las Differentiae de Isidoro de Sevilla* RHT 14-15 (1984-1985) 77-95.

Los proemios (Liber prooemiorum)

Son breves introducciones a los libros bíblicos. Con estas notas, quizás prolegómenos de un proyecto bíblico más amplio que nunca se realizó, Isidoro trató de fijar rigurosamente el canon y el sentido y valor de cada uno de los libros. Su utilidad se manifiesta con evidencia en un importante manuscrito bíblico, el *Codex Hispalensis* (Córdoba-Sevilla, inicios del siglo X: Madrid, Bibl. Nac. Vitr. 13, 1), que inserta los capítulos de esta obra como prólogo a los diversos libros. Se basa en Agustín y Jerónimo; se debe considerar solamente que el elenco de los libros que él considera auténticos es el que luego llegará a ser el canon, mientras que los escritores anteriores a él se habían mostrado de algún modo vacilantes. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, vale la pena observar que los Evangelios están seguidos por las Epístolas y se concluye con los Hechos y el Apocalipsis (ya aceptado como libro revelado).

Sería necesario añadir ahora, dentro de la actividad bíblica, dos obras que, a juicio de los críticos, parecen auténticas: el *Prologus in libro Canticorum* y el *Prologus in editionem psalterii*; si se acepta la tesis de la autenticidad sostenida por Anspach, es necesario incluir además el *Prologus in libro sedecim prophetarum*.

Ediciones Liber prooemiorum CPL 1192, Díaz 58; Stegmüller 5176-5231, *Prologus in editionem psalterii* CPL 1197; Díaz 133; *Prologus in libro Canticorum* CPL 1208, Díaz 132, *Prologus in libro sedecim prophetarum* CPL 1196, Díaz 330; PL 83, 155-180, T AYUSO, *La Vetus Latina Hispana I* (Madrid 1953) 143-191; E. ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid 1930) 56-57, 90-91; G MORIN, *La part de Saint Isidore dans la constitution du texte du psautier mozarabe*, en *Miscellanea Isidoriana* (Roma 1936) 154-155

Nacimiento y muerte de los personajes bíblicos (De ortu et obitu patrum)

Este tratado, íntimamente ligado al precedente en la composición y en la tradición, contiene biografías sintéticas de los personajes mencionados en la Sagrada Escritura, integrando las informaciones bíblicas con noticias tomadas de otras fuentes. El autor quiere poner de relieve tres puntos de cada personaje: sus acciones, su dignidad y su muerte y sepultura, pero no siempre lo consigue por falta de fuentes a las que acudir. Falta además un cierto equilibrio en los desarrollos porque la extensión de los diversos capítulos depende precisamente de ellas. La autenticidad, hoy confirmada, ha sido puesta en duda por razones variadas, entre las que se cuenta el hecho de que, en la tradición manuscrita, la obra aparece casi siempre anónima (aunque siempre siga y forme un cuerpo único con los *Proemios*), y además el hecho de que ofrezca noticias que no se encuentran en otros autores conocidos. Hoy día parece que uno de los grandes méritos de este trabajo isidoriano sea el de haber puesto en circulación textos y noticias que sólo se encuentran en autores griegos, de los que, en tiempos de Isidoro, se comenzaba a traducir al latín algún texto que fue a parar a las manos del sevillano. De cualquier modo, para algunos problemas no se ha encontrado todavía una solución satisfactoria. Depende de Jerónimo, pero sobre todo de un tal Epifanio y de anónimas *Vidas de profetas* difundidas junto con *Noticias sobre los Apóstoles y Evangelistas* y con el *Breviarium apostolorum*, que comenzaron a circular en la segunda mitad del siglo VI.

Ediciones y estudios: CPL 1191; Díaz 109; Stegmüller 5173; PL 83, 129-156; C. CHAPARRO, *Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum* (Paris 1985); F. DOLBEAU, *Deux opuscules latins relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville:* RHT 16 (1986) 81-139.

Razón de ser de los oficios (Libellus de origine officiorum)

Comúnmente conocido con el título *De ecclesiasticis officiis,* según la denominación de Braulio. La obra fue compuesta probablemente en torno al 615 y está dedicada a Fulgencio, obispo de Écija, hermano de Isidoro. Dividida en dos libros (quizás por intervención de Braulio, ya que parece que Isidoro sólo la había dividido en títulos y capítulos), el primero desarrolla una historia de la liturgia, y en particular del culto (desde las iglesias a los oficios cotidianos y a las fiestas mayo-

res), lo que permite al autor, por ejemplo, defender la doctrina de la inspiración de los autores sagrados, que escribían bajo el dictado del Espíritu Santo. El segundo trata de los ministros y de las órdenes, de los fieles, del proceso de iniciación cristiana, de la regla de fe y de los sacramentos. No se puede decir, sin embargo, que la mole enorme de materiales que contiene refleja siempre la vida de la Iglesia de aquel tiempo; más aún, resulta interesante la tendencia del autor a explicar razones y formas de la liturgia a través de sus orígenes, método importante, dada la relevancia que ésta adquirió y habiendo llegado a ser poco comprensible con posterioridad a su enorme desarrollo. En la obra se funden especulaciones teológicas, recuerdos de controversias y soluciones variadas, organizadas en torno a noticias de las que pueden extraerse informaciones sobre los problemas de la época.

Ediciones y estudios: CPL 1207; Díaz 104; PL 83, 737-826; CH. M. LAWSON, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis de ecclesiasticis officiis:* CCL 113 (Turnholti 1989); A. C. LAWSON, *Las fuentes del De ecclesiasticis officiis de San Isidoro:* Archivos Leoneses 33 (1963) 129-176; 34 (1963) 109-138.

Los sinónimos (Synonimorum libri)

Titulados también *Soliloqui*, constituyen un singular tratado en dos libros, de los cuales el primero (designado con frecuencia *Lamentum animae peccatricis*), bajo forma de una especie de diálogo entre el alma y la razón, se centra en la presentación de diversas perspectivas de la compunción, del dolor por los pecados y lamentos sobre la debilidad humana y sus consecuencias; el segundo (a menudo con el título *Norma vivendi)* trata de la adquisición de las virtudes, la edificación del hombre nuevo mediante el discernimiento de la lengua, el cumplimiento de los deberes de cada estado y las obras de misericordia. El tratado está caracterizado por una finalidad formativa, conseguida con la enseñanza práctica del uso de los sinónimos, pero sobre todo por una finalidad edificante conseguida gracias a los efectos purificadores provocados por el repetitivo empleo de aquéllos. Se configura de esta manera el llamado «estilo isidoriano», conseguido en particular con el acercamiento de frases equivalentes en las que se insertan sinónimos de palabras y frases, dispuestos de modo que provoquen un fervor místico mediante la lectura reflexiva y contemplativa. Parece que Isidoro se basa en Cipriano, Cicerón y Lactancio (en un breve prólogo, el autor

afirma que la idea de la obra le había venido leyendo el librito *Synonima Ciceronis*) y, sobre todo, Gregorio Magno. La obra, cuya redacción puede situarse en torno al 610, tuvo mucho éxito en el medievo.

Ediciones y estudios CPL 1203, Díaz 105, PL 83, 825-868, M ANDREU-V SOLIS, *San Isidoro de Sevilla De los Sinónimos* (Madrid 1944); J FONTAINE, *Isidore de Séville auteur «ascétique» les énigmes des Synonima* SM 6 (1965) 163-195, A. PERIS JUAN, *Algunas observaciones sintácticas al texto de los «Synonima» de Isidoro de Sevilla* Durius 4 (1977) 77-96, ID., *Particularidades estilísticas de los «Synonima» de Isidoro de Sevilla Contribución al establecimiento del texto* Durius 1 (1973) 309-323.

Del universo (De natura rerum)

Llamado *Liber rotarum* en el medievo por sus diagramas. Fue compuesto a petición del rey Sisebuto, probablemente en el 613 (quizás para combatir el terror provocado por un eclipse total de sol en el 612). La obra se coloca en línea con el tratado de Lucrecio y se propone el fin de eliminar las supersticiones y temores producidos por los grandes fenómenos naturales, dando de ellos una visión providencialista y alegórica. Mezcla, por tanto, informaciones de ciencia pagana (extraídas principalmente de resúmenes y antologías) e interpretaciones cristianas, con el intento de superar la realidad después de haberla explicado con medios naturales. Isidoro se basa aquí, como ya se ha dicho, en Lucrecio (al que conoce bastante bien), pero también en Accio el doxógrafo, Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno.

Ediciones y estudios CPL 1188, Díaz 106; PL 83, 963-1018, J. FONTAINE, *Isidore de Séville Traité de la nature* (Bordeaux 1960), G GASPAROTTO, *Isidoro e Lucrezio Le fonti della meteorologia isidoriana* (Verona 1983).

Alegorías

Nombre de la Ley y del Evangelio, en los manuscritos. Dedicada a un tal Orosio, probablemente obispo (con frecuencia se supone un error en el nombre, queriendo leer Honorio), es una obra más bien desordenada, en la que se encuentran unas 250 explicaciones de nombres de personajes bíblicos que suelen representar citas alegóricas o simbólicas (esto no excluye que se ofrezcan a veces etimologías u otras informaciones). La obra se

difundió en el medievo con los dos primeros escritos isidorianos de tema bíblico; en realidad se la podría considerar una especie de complemento al *De ortu et obitu patrum,* del que repite a veces los nombres, aunque en una perspectiva diversa.

Ediciones y estudios CPL 1190; Díaz 109, Stegmuller 5173; PL 83, 97-130, L. MOLINERO, *Las Alegorías de la Sagrada Escritura por San Isidoro de Sevilla* (Buenos Aires 1936).

Libro de los números

Un *Libro de los números (Liber numerorum)* es recordado por Braulio, según el cual aplicaba la ciencia matemática a los números que se encuentran en la Biblia. No sabemos con certeza si de este tratado se conserva todo o sólo una parte; lo que se puede afirmar con seguridad es que manifiesta relaciones más o menos directas con un tratado *De numeris* elaborado en ambiente insular.

Ediciones y estudios CPL 1193, Díaz 107; Stegmuller 5174; PL 83, 179-200; C. LEONARDI, *Intorno al liber de numeris di Isidoro di Siviglia* Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano 68 (1956) 203-231, R. MCNALLY, *Der irische Liber de numeris* (München 1957)

Las herejías (De haeresibus liber)

La obra consiste, según la tradición del género, en un esquemático catálogo de todas las herejías y desviaciones cristianas. Parece que se ha conservado no sin retoques o modificaciones, anónima, en un único manuscrito del siglo VII (Vega), en una forma que se puede considerar auténtica (por títulos, sin ninguna otra subdivisión). Tanto el orden como las definiciones (o, en su caso, las etimologías) divergen notablemente de las que leemos en el libro 8 de las *Etimologías*, por lo que resulta alguna dificultad para aceptar la autenticidad de este tratado (Díaz). Se podría pensar que el opúsculo se insertó directamente en la obra mayor, pues sabemos por Braulio que el escrito era extremadamente breve.

Ediciones y estudios CPL 1201, Díaz 110; A C. VEGA, *S Isidori Hispalensis Episcopi De Haeresibus liber* (El Escorial 1940); M C. DIAZ Y DIAZ: RET 17 (1957) 37-38; V. BEJARANO, *Algunas notas gramaticales y críticas al De Haeresibus Liber isidoriano* Emerita 26 (1958)

65-76; A. C. VEGA, *El «Liber de haeresibus» de San Isidoro de Sevilla y el «Códice Ovetense»:* CD 171 (1958) 241-270.

Las sentencias (Sententiarum libri o *De summo bono)*

Es quizá la obra más lograda de Isidoro (a excepción de las *Etimologías*). En tres libros compone una verdadera y propia *summa*. El título alude a la forma adoptada, colección orgánica de sentencias, a menudo presentadas en estilo gnómico: Isidoro explica que en una sentencia deben encontrarse la expresión sintética de la sabiduría y un estímulo a comportarse bien: el simple saber puede ser útil también para el hombre inicuo, mientras que la sentencia sólo hace referencia al bueno. El primer libro presenta los fundamentos dogmáticos y los requisitos cristianos para la salvación personal (Dios y la creación, el mal y los ángeles, Iglesia y herejías, la Biblia, el Símbolo y la oración, los sacramentos y los novísimos); el segundo, en cambio, la gracia y el proceso de conversión, tratando del pecado, los vicios y las virtudes; el tercero expone la actitud del cristiano sobre los problemas cotidianos y de estado (castigos de Dios, tentaciones, oración, vida activa y contemplativa, monacato y sacerdocio, poder civil), junto a consideraciones sobre la brevedad de la vida. Contiene, pues, una dogmática, una ética social y una ética individual (Madoz). La obra no sigue siempre un orden claro, pero ofrece continuamente materia de reflexión. Es probable que haya nacido en un primer momento para uso de clérigos, pero los temas tratados la convirtieron pronto en una obra de carácter universal. El segundo libro presenta una especie de ascética natural, mientras que el tercero (con el problema inicial de las tentaciones) lleva gradualmente al lector a una perspectiva cristiana, que en algunos momentos parece casi ascetismo monástico. La obra crea un nuevo género literario, semejante al de los florilegios, pero con mayores elaboraciones de las fuentes, por lo que presenta una notable originalidad. Se basa preferentemente en Agustín (libro I) y, sobre todo, en Gregorio Magno (libros II y III). Su extraordinaria difusión se debió en particular a la maestría con que Isidoro une y armoniza doctrinas y frases de autores anteriores con el intento de ofrecer una síntesis de la tradición patrística. Evita con cuidado interpolaciones personales, salvo en las articulaciones del material.

Ediciones y estudios: CPL 1199; Díaz 111; PL 83, 537-738; P. J. MULLINS, *The Spiritual Life according to Saint Isidore of Seville* (Washington 1940); J. OTEO, *San Isidoro de Sevilla. Sentencias en tres libros* (Madrid 1947); D. STOUT, *A Study of the «Sententiarum libri tres» of Isidore de Seville* (Washington 1937); A. NEMETZ, *Literalness. and the «sensus litteralis»:* Speculum 34 (1959) 76-89; I. ROCA, *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro*, en *Santos Padres españoles II* (BAC 321, Madrid 1971); L. ROBLES, *La presencia de San Agustín en las «Sentencias» de Isidoro de Sevilla:* Estudios de Metafísica 1 (1970-1971) 109-122; ID., *Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigótica. Notas para un estudio del libro de las Sentencias:* Archivos Leoneses 24 (1970) 13-185; P. CAZIER, *Le livre I des Sentences d'Isidore de Séville* (Bordeaux 1975); B. R. GARCÍA, *Espiritualidad y lectio divina en las Sentencias de Isidoro de Sevilla* (Zamora 1980); J. P. ORTEGA MUÑOZ, *Comentario a las «Sentencias» de Isidoro de Sevilla:* Themata 6 (1989) 107-123; F. LOZANO SEBASTIÁN, *Investigación sobre las fuentes de las Sentencias de Isidoro de Sevilla, libro II, capítulos VII al XXVI:* Studium Legionense 15 (1974) 31-99.

De la fe católica contra los judíos (De fide catholica adversus Judaeos)

Dedicado a su hermana Florentina, pero con una finalidad más amplia, quizás tuvo la función de complemento doctrinal y de soporte dialéctico para justificar las leyes antisemitas de Sisebuto y atenuar las reacciones. Muestra el empeño de Isidoro en utilizar preferentemente pasajes bíblicos en su apoyo, adquiriendo de esta manera a menudo tonos exegéticos. En línea con el doble proyecto del título, el primer libro describe los dogmas cristianos preanunciados en el Antiguo Testamento; el segundo trata de probar cómo la misión, las leyes y las ceremonias del pueblo hebreo habían sido abrogadas. No son muy evidentes las fuentes inmediatas. Discute argumentos anticristianos que habían sido puestos recientemente en circulación por los judíos, como el de la continuidad de la realeza en el pueblo elegido, y afronta además el problema de la existencia y el valor probatorio del milagro e incluso el problema trinitario, en el que se muestra cauto. Muy pronto fue traducido al alemán antiguo.

Ediciones y estudios: CPL 1198; Díaz 113; PL 83, 449-538; B. S. ALBERT, *De fide catholica contra Judaeos d'Isidore de Séville. La polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VIIe siècle:* RevÉtudesJuives 141 (1982) 289-316; K. OSTBERG, *The Old High German Isidor in its Relationship to the Extant Manuscripts (VIIIth-XIIIth cent.) of Isidorus' De fide catholica* (Göppinger 1979).

Regla para los monjes (Regula monachorum)

Fue redactada entre el 615 y el 618 para un monasterio de Honorio en las cercanías de Sevilla (¿o Fregenal, Badajoz?). Son normas destinadas a guiar una comunidad, caracterizadas por la comprensibilidad y la sencillez. Evitando preceptos demasiado minuciosos, propone un ideal de vida monástica clara y prudente, basado en la libre aceptación de la vida ascética, con la renuncia al mundo sólo para servir a Dios. Con espíritu comprensivo y paterno, Isidoro desea que el monje, con la renuncia total y el uso común de los bienes y servicios, imite la comunidad apostólica; la *Regla* sirve únicamente para facilitar al monje la perseverancia en la vida elegida. Gracias al método de la discusión intelectual comunitaria y al sistema de la lectura obligatoria, la formación y el progreso espiritual dependen, según la *Regla*, de la vida común. La comunidad de vida y de ideales está en la base del cenobitismo, que excluye, quizás también como simple devoción personal, el eremitismo o la reclusión. Las fuentes se encuentran en Casiano, Pacomio y Agustín, entre otros, incluido Leandro (conoció también la *Regla* benedictina, que le inspiró algunas frases). La *Regla* tuvo una notable difusión, siendo adoptada en los monasterios del noreste de la península.

Ediciones y estudios CPL 1868; Díaz 115; PL 83, 867-894; J. CAMPOS, *Santos Padres españoles II* (BAC 321, Madrid 1971); ID., *La Regula monachorum de s. Isidoro y su lengua* Helmántica 12 (1961) 61-101; J. FONTAINE, *La vocation monastique selon saint Isidore de Séville,* en *Théologie de la vie monastique* (Paris 1961) 353-369; M. C DIAZ Y DIAZ, *Aspectos de la tradición de la regula Isidori* StudMon 5 (1963) 27-57, ID., *El manuscrito de Lérins de la «regula Isidori»*· StudMon 7 (1965) 369-382; R. SUSIN ALCUBIERRE, *Sobre las fuentes de la Regula Isidori* Salmanticensis 14 (1967) 371-394; K. S. FRANK, *Isidor von Sevilla Regula Monachorum und ihre Quellen* RQA 67 (1972) 29-48; L. ROBLES, *Isidoro de Sevilla escritor monástico*, en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel* 2 (Silos 1977) 39-72; G. GASPAROTTO, *La «regula monachorum» di Isidoro di Siviglia e la «regula monachorum» di Benedetto di Norcia* Atti del 7.° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo 2 (Spoleto 1982) 673-683.

Problemas del Antiguo Testamento

Quaestiones in Vetus Testamentum o *Mysticorum expositiones sacramentorum*, en los manuscritos. Quizá el último trabajo de Isidoro antes de dedicarse a la composición de las *Etimologías.* la obra consiste en comentarios desiguales al Antiguo Testamento en forma mística y tipológica sobre pasajes que se relacionan simbólicamente con el Nuevo Testamento. El texto sigue el orden de los libros del Antiguo Testamento y, a medida que avanza, se hace cada vez más breve e incompleto. Quizás quedó inacabado. A pesar de la mole, no hay otra división que la impuesta por la secuencia de los libros bíblicos. No es de extrañar, dada su naturaleza y carácter, que entre las fuentes figure ante todo el Orígenes latino y luego Gregorio Magno. Braulio menciona explícitamente dos libros de *Quaestiones*, quizás porque, siguiendo la propia costumbre, hizo él mismo esa subdivisión, que no procede de Isidoro ni se encuentra en los manuscritos. Aunque se haya querido fundar en este dato la autenticidad de un *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos,* sobre el que volveremos, es probable que el testimonio de Braulio garantice solamente que Isidoro, como él mismo dice, hubiese escrito anteriormente un comentario literal a algunas partes de la Biblia, al que pertenecerían los fragmentos publicados por Anspach.

Ediciones y estudios CPL 1195; Díaz 121; Stegmuller 5233-5266; PL 83, 207-424; G. BARDY, *La littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture sainte* RBli 42 (1933) 14-30; J. CHÂTILLON, *Isidore et Origène recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in Vetus Testamentum d'Isidore de Séville,* en *Mélanges bibliques en l'honneur d'André Robert* (Paris 1957) 337-347; D. RAMOS-LISSON, *Der Einfluss der soteriologischen Typologien des Origines in Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berucksichtigung des Quaestiones in Vetus Testamentum,* en *Typus, Symbol, Allegorie* (Regensburg 1982) 108-130.

Crónica

En su sintética brevedad, la narración se extiende desde el origen del mundo hasta Sisebuto (615), probable época de composición. En el último período presta particular atención a los asuntos hispanos. Aplica la teoría de las seis edades del mundo adoptada por Agustín. Es probable que la obra tenga relación con algún movimiento que anunciaba el próximo final del mundo, pues en la conclusión subraya que sólo pertenece a Dios el conocimiento del último día. Tuvo una difusión inmediata (ya en el 626 lo usa el llamado Continuador de Próspero, activo en el norte de Italia) y continua a lo largo de todo el medievo. Se conservan dos redacciones; la segunda más amplia que la primera.

Ediciones y estudios CPL 1205, Díaz 112, Stegmuller; PL 83, 1017-1058; TH. MOMMSEN, *Chronica minora* MGH, AA, XI (Berlin 1894) 434-481, M REYDELLET, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville* MEFRA 82 (1970) 363-400.

Historia de los godos, vándalos y suevos

Compuesta en el 624 (con una segunda edición revisada y ampliada en el 631), constituye el primer ejemplo complejo de una historia de varios pueblos. Tienen especial importancia las caracterizaciones de los personajes históricos. A pesar de una cierta aridez, ofrece excelentes informaciones con notable objetividad. La primera *Historia* subraya los trazos nacionalistas de los últimos reyes visigodos; la de los suevos, en cambio, es concebida para mostrar su inevitable absorción en el reino visigodo. Toda esta narración constituye el punto de partida de la historiografía nacional hispana. La obra está precedida por un *Laus Spaniae*, pasaje en el que con gran entusiasmo se describen las riquezas y virtudes de España, con sus tierras y habitantes. Basada en métodos retóricos, adopta la forma de panegírico en el que se funden lo genuino y lo artificioso. No todos los críticos admiten la autenticidad de este texto, especialmente porque parece inconcebible que Isidoro no aluda a la Iglesia ni al valor y los triunfos cristianos en España. Depende principalmente de autores paganos recientes. Sea lo que sea, la obrita pertenece a esta época.

Ediciones y estudios CPL 1204; Díaz 117; 119, 120; 116 *(De laude Spaniae)*, PL 83, 1017-1058, TH MOMMSEN, *Chronica minora 2·* MGH, AA XI (Berlin 1894) 207-303; J MADOZ, *De laude Spaniae Estudio sobre las fuentes del prólogo isidoriano* Razón y fe 116 (1939) 247-257, J. L ROMERO, *La historia de los Vándalos y Suevos de San Isidoro de Sevilla* Cuadernos de Historia de España 1-2 (1944) 289-297; H. MESSMER, *Hispania-Idee und Gotenmythos* (Zurich 1960); J. JIMENEZ DELGADO, *La «Laus Hispaniae» en dos importantes códices españoles* Helmántica 12 (1961) 22-59, I RODRIGUEZ, *Cántico de San Isidoro a España* Helmántica 12 (1961) 177-226; G DONINI-G B. FORD, *Isidore of Seville's History of the Goths, Vandals and Suevi* (Leiden 1970); C RODRÍGUEZ ALONSO, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla* (León 1975).

Hombres ilustres (De viris illustribus)

El trabajo se presenta como la continuación de la obra homónima de Jerónimo y Genadio. Está constituida por un complejo de 33 medallones con noticias bio-bibliográficas, con la novedad de que presta especial atención a personajes hispanos (doce, de los cuales seis son contemporáneos de Isidoro, comprendido su hermano Leandro). Esta perspectiva, que parece estar sobre la huella de otras obras históricas, diferencia el trabajo isidoriano del de sus predecesores (aunque ya en éstos se perciba una creciente tendencia a privilegiar la vertiente latina a la griega). Parece que esta colección se fundió, quizás en tierra hispana hacia el siglo IX-X, con otra serie, debida probablemente también a un autor hispano que había podido recoger su material ya en el siglo VII; de aquí se originó la llamada versión aumentada (46 capítulos, además del prefacio), que se encuentra exclusivamente en manuscritos tardíos, pero que tuvo mucho éxito en las ediciones impresas. Las fuentes de información, con frecuencia, son los mismos autores tratados; a veces, sin embargo, las informaciones tienen una procedencia y un sentido diversos (el mismo Isidoro, en tres casos, dice no haber leído nada del escritor del que está hablando).

Ediciones y estudios CPL 1206; Díaz 114; 159, PL 83, 1081-1106, G. VON DZIALOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker* (Munster 1898), C. CODOÑER, *El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla* (Salamanca 1964); F. BERTINI, *Isidoro e Ildefonso continuatori di Gerolamo biografo,* en *Gerolamo e la biografia letteraria* (Genova 1989) 105-122

Etimologías

Las *Etimologías* son la obra fundamental para comprender la personalidad y el influjo de Isidoro. Elaborada en el curso de varios años (fue iniciada quizás en el 615; en el 620 estaba ya tan avanzada como para poder enviar un ejemplar precedido de una carta dedicatoria al rey Sisebuto), ha llegado hasta nosotros inacabada, aunque parece que Isidoro gastó muchas energías para ampliarla después del 620 gracias a las presiones de Braulio de Zaragoza, al que finalmente (632 aproximadamente) envió un ejemplar actualizado (y dedicado a él), encargándole que revisara y publicase el trabajo, cosa que Braulio hizo, tomándose al parecer no pocas libertades. Actualmente, la obra se nos presenta como una vasta enciclopedia de toda la cultura antigua, destinada a ofrecer una visión científica completa a partir del material lingüístico latino y como un repertorio de nociones que permiten comprender los textos antiguos. Partiendo de la concepción bíblica de que la denominación de los objetos co-

rresponde a su esencia (cf. Gén 2,19), la etimología permite, a través de la historia de las palabras, llegar a conocer íntimamente la realidad, de modo que los conceptos se clarifican y definen mejor. La obra, tal como la conocemos hoy, está dividida en veinte libros (división de Braulio): I-II corresponden al *Trivium,* III-IV, al *Quadrivium,* V, derecho y cronología; VI, Sagrada Escritura, libros y bibliotecas; VII, Dios, santos y jerarquía eclesiástica; VIII, Iglesia, Sinagoga y herejías; IX, lenguas y pueblos; X, léxico; XI, el ser humano; XII, animales; XIII, elementos terrestres, mares y ríos; XIV, geografía; XV, pueblos y comunicaciones; XVI, mineralogía, pesos y medidas; XVII, agricultura; XVIII, guerra y espectáculos; XIX, navíos, edificios y vestidos; XX, alimentos, bebidas y mobiliario. Aun percibiéndose un cierto orden, sobre todo en la segunda parte (libros XI-XX), quizás más claro cuando la obra estaba dividida sólo en títulos y parágrafos, se nota que con frecuencia la distribución ha sido hecha más bien arbitrariamente para conseguir libros más o menos iguales. La enciclopedia fue provista de índices, posteriores a Isidoro, pero muy útiles. Las definiciones de los conceptos van seguidas del análisis de los vocablos (para sacar la composición, derivación o relación con otros términos, especialmente griegos), con la explicación de los nexos entre vocablo y objeto. Desempeña un papel fundamental el conocimiento de las realidades antiguas y originales. Esta preocupación determina en buena medida las fuentes sobre las que se basa el trabajo isidoriano, es decir, comentaristas, escolásticos, gramáticos, etc. (con particular preponderancia de Servio, Plinio y muchos otros autores como Jerónimo). La obra tuvo una extraordinaria difusión y un éxito sin precedentes, siendo considerada muy pronto el instrumento para una mejor comprensión de los textos antiguos profanos y también de los cristianos.

Ediciones CPL 1186; Díaz 122; Stegmuller 5164, PL 82, 723-728; W M LINDSAY, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX* (Oxford 1911), J. OROZ RETA, *San Isidoro de Sevilla Etimologías.* Edición bilingue (BAC 433-434, Madrid 1982), P. K. MARSHALL, *Isidore of Seville Etymologies Book II* (Paris 1983); M. REYDELLET, *Isidore de Séville Étymologies Livre IX* (Paris 1984); J. ANDRE, *Isidore de Séville Étymologies Livre XII* (Paris 1986); ID., *Isidore de Séville Étymologies Livre XVII* (Paris 1981).

Estudios J. SOFER, *Lateinisches und Romanisches aus den «Etymologiae» des Isidors von Sevilla* (Gottingen 1930); J M FERNANDEZ CATÓN, *Las Etimologías en la tradición manuscrita medieval estudiada por el Prof Dr Anspach* (León 1965); M REYDELLET, *La diffusion des «Origines» d'Isidore de Séville au Haut Moyen Âge* MEFRA 78 (1966) 383-437; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Los capítulos sobre los metales de las Etimologías de Isidoro de Sevilla,* en *La Minería Hispana e Hispanoamericana* 7 (León 1970), J. FONTAINE, *Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne,* en *Homenaje a Eleuterio Elorduy* (Bilbao 1978) 113-144.

Poesías

Son, sin duda, auténticas las 27 poesías en dísticos *(Versus Isidori)* destinadas, como las de Prudencio, en las que se inspira, a servir de inscripciones en las diversas dependencias de la Iglesia sevillana. Manifiestan huellas profundas de Marcial y de Venancio Fortunato. Están escritas con soltura y son de buena calidad.

Ediciones y estudios CPL 1212, Díaz 123, PL 83, 1107-1111; C. H. BEESON, *Isidor-Studien* (Munchen 1913), A. ORTEGA, *Los «Versus Isidori»* Helmántica 38 (1961) 261-299

Hispana

Se considera probada la responsabilidad de Isidoro en la redacción de la *Colección Canónica Hispana* (llamada comúnmente *Hispana*), integrada por una amplia serie de Concilios (ecuménicos, africanos, galos e hispanos, sobre todo toledanos) y de Decretales pontificias (hasta Gregorio Magno). Como prefacio aparece el mismo texto que se encuentra en *Etimologías* 6, 16. Compuesta en el primer cuarto del siglo VII, llega a ser una especie de libro abierto, por lo que se añadieron progresivamente las actas de nuevos concilios (pero no las Decretales). De esta Colección derivan varias síntesis y resúmenes más o menos sistemáticos para uso eclesiástico.

Ediciones y estudios CPL 1790 (con las referencias a Díaz y Maassen), F A GONZALEZ, *Collectio canonum ecclesiae Hispanae* (Madrid 1808), J VIVES et alii, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos* (Madrid 1963), G MARTINEZ DIEZ, *La Colección Canónica Hispana* Iss. (Madrid 1966ss), P SEJOURNE, *Le dernier père de l'Église, Saint Isidor de Séville Son rôle dans l'histoire du droit canonique* (Paris 1929); G LE BRAS, *Sur la part d'Isidore de Séville et des espagnols dans l'histoire des collections canoniques* RSR 10 (1930) 218-257.

Epistolario

Se conservan además bajo su nombre varias cartas. Son sin más auténticas las intercambiadas con Braulio a propósito de las *Etimologías*. También se puede considerar suya la *Epistola ad Leudefredum episcopum Cordubensem* sobre las responsabilidades y dignidad eclesiásticas. Es auténtica, y quizás escrita entre el 600 y el 605, la *Epistola ad Masonam,* en la que resuelve algunas cuestiones disciplinares y de interpretación. Entre el 619 y el 630 se puede situar una delicada carta consolatoria dirigida *Ad Elladium ceterosque episcopos.*

Ediciones y estudios CPL 1209, 1210, 1211, Díaz 124-134, PL 83, 893-908, L. Riesco, *Epistolario de San Braulio* (Sevilla 1975) 62-76, R. E. Reynolds, *The Isidorian «Epistola ad Leudefredum» its Origin, Early Manuscript Tradition and Editions,* en *Visigothic Spain New Approaches* (Oxford 1980) 251-272

El número y la calidad de obras que han pasado en el curso de los siglos bajo su nombre es bastante elevado. Algunos trabajos son de gran importancia, por extensión y contenido, como el *Liber de ordine creaturarum,* de un anónimo irlandés del último cuarto del siglo VII, y el *Conflictus virtutum et vitiorum,* obra de Ambrosio Autperto; otros son de menor relieve, por su brevedad, como el *Institutionum disciplinae*, precioso tratadito que resume el curso de los estudios previstos para algunas importantes personalidades, atribuido a Isidoro por Anspach y Pascal, al siglo VII carolingio por Fontaine, al siglo VII español por Riché. Le han sido atribuidos también muchos sermones.

Ediciones y estudios Cf CPL 1216s, Díaz 134, R McNally, *Isidorian Pseudepigrapha in the Early Middle Ages,* en *Isidoriana* (León 1961) 305-316, L Robles, *Prolegómenos a un «Corpus Isidorianum» Obras dudosas, apócrifas o espurias* (Valencia 1971), J. N. Hillgarth, *The Position of Isidorian Studies a Critical Review of the Literature 1936-1975* SM 24 (1983) 817-905

CONANCIO DE PALENCIA

Figura ilustre, innovador de la vida cultural en su diócesis, sucedió a un obispo visigodo que, habiéndose convertido del arrianismo en el 589, rigió la diócesis de Palencia veinte años aproximadamente. Nacido probablemente en el 580 y consagrado obispo en torno al 610, muere en el 638-639. Ildefonso *(Vir ill* 10) observa que se dedicó muy activamente a la liturgia, componiendo música en particular para algunas partes del oficio matutino. Escribió además una serie de plegarias salmódicas, quizás conservadas al menos en parte (Pinell). Fue maestro de Fructuoso de Braga.

Estudios J. Pinell, *Liber orationum psalmographus* (Barcelona-Madrid 1972), M C. Díaz y Díaz, *Tres notas sobre la cultura latina medieval en la región palentina,* en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia* IV (Palencia 1987) 9-28

BRAULIO DE ZARAGOZA

Pertenecía a una noble familia episcopal de origen visigodo, contrariamente a lo que a menudo se afirma (probablemente procedente de Gerona): su padre había sido obispo, quizás de Osma; el hermano mayor, Juan, lo fue de Zaragoza tras haber sido abad en un monasterio de la misma ciudad o de los alrededores; el hermano menor, Fronimiano, fue también abad, pero ignoramos dónde; una hermana suya dirigió un monasterio. Nació quizás en Zaragoza o en la región hacia el 585. Llega a obispo de la ciudad a la muerte de su hermano mayor (631), que lo había nombrado anteriormente su vicario. Como obispo participó en los Concilios IV, V y VI de Toledo. Murió en el 651. Recibió una sólida formación literaria y espiritual, hecho excepcional en aquellos tiempos, explicable solamente por sus condiciones familiares; por esta única razón y con escaso fundamento, se le considera discípulo de Isidoro de Sevilla, con el que mantiene estrechas relaciones y que lo estimaba, a pesar de ser Braulio mucho más joven. Es probable que hubiera recibido la formación de su hermano Juan, como le había ocurrido a Isidoro.

Como escritor no fue prolífico. Ildefonso de Toledo *(Vir ill* 11) escribió su biografía, encomiástica aunque con alguna reserva. Gozó en su tiempo de un enorme prestigio, tanto que se puede decir que, muerto Isidoro (636), fue, en los años que le sobrevivió, la personalidad más eminente del episcopado español. En el VI Concilio de Toledo del 638, fue encargado de escribir una respuesta en nombre de los obispos al papa Honorio I, que se había permitido acusar de flaqueza en la lucha antijudaica a los obispos del reino visigodo: esta misiva, que figura en el epistolario, muestra una firmeza respetuosamente irónica; se combinan citas bíblicas y numerosas evocaciones de León Magno.

Escribió siendo obispo, pero como consecuencia de peticiones que anteriormente le habían hecho sus hermanos Juan y Fronimiano, la *Vida de San Emiliano (Vita sancti Emiliani),* anacoreta de la región del Ebro que había creado en La Rioja, en el siglo VI, un ambiente de profunda espiritualidad. Fundiendo testimonios y tradiciones, elaboró un retrato muy llamativo del personaje y de su tiempo: con discreción supo presentarlo parangonable e incluso superior a S. Martín de Tours, favorecido por Dios como S. Antonio, cuyas vidas conoció e imitó. Quiso dar al texto forma de sermón, de modo que pudiese ser utilizado en la fiesta del santo, pero las dimensiones de la obra lo hacen más bien un trabajo hagiográfico de bello estilo y de excelente calidad. Está precedida por una carta dedicatoria y explicativa a su hermano Fronimiano. Compuso también un espléndido himno en honor de S. Emiliano. No se puede decir con certeza, en cambio, que la misa del santo conservada sea la que él mismo dice (en la carta a Fronimiano) haber escrito en su honor.

Braulio es conocido principalmente por sus *Cartas*. El epistolario está constituido por dos partes claramente diferenciadas: el carteo intercambiado con Isidoro (en total, ocho cartas) y el mantenido con otros correspondientes (treinta y cinco cartas, de las cuales seis están dirigidas a él). En este grupo se distinguen todavía, en el códice que ha llegado hasta nosotros, dos partes separadas por la citada carta al papa Honorio: en la primera parte se encuentran doce cartas exclusivamente de Braulio, con predominio de las consolatorias; en la segunda, de veintitrés, están comprendidas las seis cartas de otras personas. Entre los destinatarios figuran los reyes Chindasvinto y Recesvinto así como Eugenio de Toledo, Tajón y Fructuoso. Es curioso notar cómo muchos correspondientes le propusieron con confianza (se deduce a menudo por las minuciosas respuestas de Braulio) problemas de naturaleza teológica o disciplinar; esto da a entender que tenían máxima confianza en su erudición así como en su discreción y equilibrio. Las cartas consolatorias son de una elevada calidad psicológica y literaria. Desde el punto de vista teológico, la correspondencia no presenta rasgos originales, pero expone con decisión sus opiniones y doctrinas, que corresponden a la tradición recibida, sobre todo, de Isidoro, y se muestra tolerante y cordial en los juicios, incluso cuando recrimina. Tanto en el texto como en las tomas de posición es evidente un conocimiento profundo y directo de la Biblia, que no se cansaba de estudiar. Aunque no nos quede de él ningún trabajo de comentario y explicación, no pocos de los problemas que le eran planteados dan por descontada su erudición bíblica.

En gran medida, su saber se apoya sobre un amplio conocimiento de los escritos de los Padres, que leía con asiduidad y atención. De hecho, las cartas manifiestan un excepcional conocimiento del epistolario de Jerónimo.

La obra de Braulio se distingue por su notable calidad literaria, conseguida con medios más bien sencillos. Su conocimiento de los autores antiguos, que llama la atención, es más fruto de su veneración por ellos que resultado de estudios y lecturas directas y profundas; sabía, sin embargo, utilizar de sus fuentes (principalmente Agustín y Jerónimo) citas y recuerdos que le servían de introducción a nuevos conocimientos y le permitían adornar oportunamente sus propios textos.

Una atención especial merece su *Renotatio librorum divi Isidori* (Lynch-Galindo, 356-360), con el que alza un pequeño pero ardiente monumento de exaltada veneración al amigo, del que presenta el catálogo de sus escritos y al que aplica el elogio que Cicerón había hecho de Varrón *(Acad. post.* 1, 3, 9) y que, ya cristianizado por Agustín *(Civ. Dei* 6, 2), Braulio toma de éste. En esta perspectiva es necesario recordar que, primeramente gracias a su sugerencia y a sus presiones luego, Isidoro parece haberse decidido a escribir las *Etimologías*, que finalmente Braulio mismo revisó y publicó por encargo del autor (la correspondencia intercambiada con Isidoro ilustra ese proceso por ambas partes). No está excluido que interviniese además en la revisión y reorganización de otras obras isidorianas; pero nos faltan pruebas de esta actividad.

No es posible establecer en qué consistió la ayuda que prestó al rey Recesvinto en la revisión y puesta a punto de la redacción de la *Lex visigothorum* que el monarca se disponía a publicar. Si fuese totalmente verdadera la afirmación de Braulio, según la cual durante esa revisión y corrección gramatical se había permitido introducir títulos subdividiendo el texto en secciones (técnica ya aplicada, como sabemos, a obras de Isidoro), tendremos que suponerlo además dotado de una buena formación jurídica y administrativa.

Por evidentes motivos de estilo, se le puede atribuir la *Confessio vel professio Judaeorum civitatis Toletanae,* que recoge las confesiones de fe que habrían tenido que firmar los hebreos que hubiesen elegido abrazar el cristianismo.

Le han sido erróneamente atribuidas diversas obras: ante todo, un delicioso poema titulado *Epitaphion Antoninae*, la más bella y elegante composición hispana del siglo VII; quizás en esta atribución ha desempeñado un importante papel la capacidad consolatoria de Braulio. Como obispo de Zaragoza, ha pasado

bajo su nombre la composición litúrgica *Acta de martyribus Caesaraugustanis,* preparada para la conmemoración de aquellos santos, ya cantados por Prudencio; pero parece más bien obra de Eugenio de Toledo. Llevan su nombre también otras vidas y leyendas, sin más fundamento que el de aprovechar el prestigio de Braulio. No podemos, en cambio, interpretar con propiedad la indicación que hace Ildefonso de su «maestría en componer melodías», quizás aplicable directamente a algunos textos o formas litúrgicas.

Ediciones y estudios: CPL 1230-1233; Díaz 154-159; 252 *(Lex wisigothorum);* PL 80, 649-720; C. Blume, *Hymnodia gothica,* en *Analecta hymnica medii aevi* 27 (Leipzig 1897) 125-127; F. Fita, *El Papa Honorio I y San Braulio de Zaragoza:* CD 4-6 (1870-1871); S. Aznar Tello, *San Braulio y su tiempo* (Zaragoza 1986); J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* (Madrid 1941); L. Vázquez de Parga, *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita s. Emiliani* (Madrid 1943); C. H. Lynch-P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza* (Madrid 1950); E. Cazzaniga, *La Vita di s. Emiliano:* Bollettino del comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini 3 (1954) 7-44; M. C. Díaz y Diaz, *Anecdota wisigothica I* (Salamanca 1958); T. Minguella y Arnedo, *Vida y Milagros del gloriosísimo Millán, presbítero y confesor de Cristo, según el texto de San Braulio de Zaragoza:* BPSJ 25 (1973) 20-71; L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio* (Sevilla 1975); H. J. Diesner, *Braulios Vita s. Aemiliani und die frühchristliche Biographie:* MJ 11 (1976) 7-12; B. Lofstedt, *Sprachliche und textkritische Bemerkungen zu Braulios «Vita Sancti Emiliani»:* AB 95 (1977) 1-32; A. Robles Sierra, *Braulio de Zaragoza testigo de una espiritualidad hispana:* Teología espiritual 30 (1986) 119-140.

EUGENIO (II) DE TOLEDO

Nacido en Toledo a finales del siglo vi, Eugenio pertenecía con probabilidad a una familia noble, por lo que cuando, ya clérigo de la Iglesia toledana, sintió la vocación al monacato, se trasladó a Zaragoza, quizás para evitar los riesgos de una carrera eclesiástica no deseada en ese momento. En Zaragoza completó su formación bajo la guía de Braulio, que era ya obispo, y que acabó nombrándolo su archidiácono. La fama de sus virtudes y de su cultura empujó al rey Chindasvinto a pedir primero y a ordenar después su retorno a Toledo para suceder al obispo Eugenio (I) que acababa de morir (645).

A pesar de la oposición de Braulio y del mismo Eugenio, triunfó la voluntad del rey: fue consagrado metropolita de Toledo durante el VII Concilio, en el 646. Como obispo de la ciudad regia visigoda participó en el VIII Concilio (653) y presidió el IX (655) y el X (656). De constitución física débil y enfermiza *(corpore tenuis, parvus robore,* dice Ildefonso: *Vir. ill.* 13), murió en el 657.

Poeta de una notable maestría, se conserva de él una nutrida colección de poesías (102), en las que se alternan composiciones ocasionales (epitafios, poesías dedicatorias, en particular con referencia a la propia familia y a la de Braulio de Zaragoza), ejemplos de poesía didáctica y sentidas composiciones personales de carácter autobiográfico. Varias poesías censuran abusos contemporáneos; otras parecen ejercicios escolásticos destinados a facilitar la memorización de nociones curiosas por parte de los discípulos; y no faltan poesías escritas, sin duda, por encargo o deseo de otras personas. Tanto por los temas como por la forma, es cierto que buena parte de ellas fueron escritas durante su permanencia en Zaragoza, aunque las más personales son indudablemente del período toledano; de cualquier modo, fue él mismo quien reunió y ordenó su *corpus* poético, al que antepuso un prefacio en versos. Su poesía personal (que se reduce a una media docena de composiciones breves) es, en general, sincera y cargada de vivos sentimientos y agudos análisis, lo que representa una novedad en el panorama general de la poesía de la época. Domina con desenvoltura métricas muy diversas, y su prosodia, que corresponde a la habitual del momento, puede ser considerada óptima. Se observan dependencias de Venancio Fortunato, reminiscencias de Virgilio y Horacio así como de Ovidio y Ausonio (en no pocos casos a través de gramáticas y antologías), aparte de otras influencias aisladas y curiosas.

Su prestigió impulso al rey Chindasvinto a pedirle que devolviese a su carácter prístino el poema de Draconcio sobre la creación, desfigurado en los diversos manuscritos. Según Ildefonso *(Vir. ill.* 13), salió de la pluma de Eugenio mejorado respecto al original mismo *(pulchriores de artificio corrigentis quam de manu processisse videatur auctoris).* Ha llegado hasta nosotros la versión de Eugenio, con la adición de la introducción y la parte correspondiente al séptimo día. Es de notar que Eugenio desconocía totalmente a Draconcio, del que sólo conocía las apretadas noticias dejadas por Isidoro *(Vir. ill.* 24, donde cita la obra denominándola no *De laudibus Dei,* título verdadero, sino *Hexaemeron,* retomado luego por Eugenio, y observa que está escrito en hexámetros): ignora su origen africano y la época en que vivió. La revisión de Eugenio está precedida por una carta

al rey Chindasvinto, en la que resume y justifica el propio trabajo. No se limitó a completar las partes que faltaban al comienzo, ni a añadir un complemento sobre el séptimo día, sino que corrigió varios versos en los que le parecía que la doctrina no era totalmente ortodoxa. Es probable que el trabajo fuese realizado cuando el poeta se encontraba ya en Toledo.

Ildefonso señala otra obra de él, *De Trinitate*, brillante y ordenada en las argumentaciones, desconocida para nosotros (excepto breves pasajes citados por Julián de Toledo, *Progn.* III, 17, 24, 26); parece, si nos atenemos a las frases exageradamente oscuras de Ildefonso, que estaba destinada a las regiones orientales, quizás para tomar parte en las discusiones teológicas de aquel tiempo. Se ha intentado identificarla, hasta ahora sin éxito, en un fragmento trinitario de un códice de Silos (Pérez de Urbel), en la desmesurada ampliación trinitaria del Símbolo del XI Concilio de Toledo (Vega) o en un tratado *De Trinitate* atribuido a autores diversos (PL 17, 547-576), que ciertamente es de origen hispano, pero carente de suficientes características eugenianas como para serle atribuido (Díaz).

Nada sabemos de otro libro en prosa, de tema desconocido, que Ildefonso menciona junto con sus poesías. En cambio, poseemos algunas cartas (a Braulio y al obispo Protasio, aparte de la ya citada misiva a Chindasvinto), en las que se muestra titubeante y poco decidido a propósito de ciertos problemas disciplinares. A él se debe además una serie de breves textos litúrgicos (fiesta de S. Hipólito, algunos oficios de la Semana Santa, según Elipando) y canónicos. Es bastante probable que haya compuesto la *Passio* o *Acta martyrum Caesaraugustanorum* (a menudo atribuida a Braulio de Zaragoza y a otros escritores), así como había escrito un poema en honor de la basílica dedicada a los mismos mártires. Es conocida su participación en la renovación de la música litúrgica, en particular de la himnodia, aunque los himnos que se le atribuyen no siempre parecen suyos.

Recientemente se le ha negado la paternidad de una serie didáctica que probablemente procede de su escuela y que se encontraba como apéndice a las obras que se le atribuyen. Se trata de una colección de 24 poesías en las que se describen los deberes de un noble (laico o, menos probablemente, clérigo) cortesano, relativos a todos los aspectos de la sociedad y de la vida civil de aquel tiempo.

Ediciones: CPL 1236-1246; Díaz 196-204; PL 87, 381-400; Fr. Vollmer: MGH, AA XIV (Berlin 1905) 229-291; F. Speranza, *Blossi Aemili Draconti «Satisfactio» una cum Eugenii recensione* (Roma 1978); G. Palermo, *Passioss. martyrum innumerabilium Caesaraugustanorum. Un testo medievale* (Catania 1979) [=Orpheus 24 (1977)]; N. Messina, *Pseudo-Eugenio de Toledo. Speculum per un nobile visigoto*, introducción, edición crítica y traducción italiana (Santiago de Compostela 1983).

Estudios: M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota wisigothica I* (Salamanca 1958) 37-48, 117-122; Id., *De patrística española:* RET 17 (1957) 13-20; J. F. Rivera Recio, *San Eugenio de Toledo y su culto* (Toledo 1963); P. Langlois, *Notes critiques sur l'Hexaemeron de Dracontius et sa recension par Eugène de Tolède:* Latomus 23 (1964) 807-817; A. C. Vega, *De patrología española. Sobre el opúsculo «de sancta Trinitate» de S. Eugenio II de Toledo:* BRAH 166 (1970) 63-75; J. Pérez de Urbel, *San Eugenio de Toledo*, en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 195-214; Y. F. Riou, *Quelques aspects de la tradition manuscrite des «Carmina» d'Eugène de Tolède:* RHT 2 (1972) 11-44; H. J. Diesner, *Eugenius II von Toledo im Konflikt zwischen Demut und Gewissen:* JbAC 8 (1980 = *Pietas. Festschrift für B. Kötting*) 472-480; C. Codoñer, *The Poetry of Eugenius of Toledo:* Papers of the Liverpool Latin Seminar 3 (1981) 333-342; Id., *El poema 41 de Eugenio de Toledo*, en *Bivium. Homenaje a M. C. Díaz y Díaz* (Madrid 1983) 49-54.

ILDEFONSO DE TOLEDO

El documento más importante que conocemos sobre su vida es el *Elogium* que le dedicó Julián (PL 96, 43-44). Una *Vida de Ildefonso* atribuida a veces a Cixila de Toledo (siglo VIII), otras a Eladio, también él obispo de Toledo (PL 96, 45-48), es posterior, probablemente del siglo IX, y está llena de episodios legendarios. De familia visigoda muy elevada, nació en torno al 600. Muy joven entró, contra la voluntad de los suyos, en el ya célebre monasterio de Agali, situado en la periferia de Toledo, pero no se sabe con certeza si entonces hizo los votos monásticos. En cualquier caso, hacia el 630 fue ordenado diácono de la Iglesia toledana, sin que ello le impidiese volver al monasterio, donde no sólo se hizo monje, sino que incluso fue elegido abad; como tal participó en los Concilios VIII (653) y IX (655) de Toledo. No sabemos bien en qué condiciones, a la muerte de Eugenio (II) en el 657, fue promovido a la sede toledana por decisión el rey Recesvinto y contra su propia voluntad. Fue consagrado en diciembre del mismo año. Murió entre el 665 y el 667.

Hombre piadoso y discreto, muy laborioso y de feliz ingenio, su producción literaria fue abundante. Parece que él mismo

la dividió en cuatro grupos, según el *Elogium* de Julián. En el primero agrupó las obras de mayor importancia, incluyendo, aparte de las que han llegado hasta nosotros, un *Libro de la descripción de las propias miserias (Librum prosopopeiae imbecillitatis propriae,* de indudable carácter autobiográfico y de claro influjo eugeniano), un *Manual sobre las propiedades de las personas de la Trinidad* (*Opusculum de proprietate personarum Patris et Filii et Spiritus Sancti*), *Anotaciones sobre el oficio diario (Adnotationes actionis diurnae),* sobre los sacramentos *(Adnotationes in sacramentis)* y sobre los objetos sagrados *(Adnotationes in sacris)* El segundo grupo está constituido por un *Liber epistolarum* en algunas cartas se servía de procedimientos vivaces (adivinanzas y personificaciones), y la colección comprende las cartas de los correspondientes. Mientras que el tercer grupo estaba compuesto de textos litúrgicos (misas, oraciones e himnos, ciertamente conservados, pero hasta ahora no individuados), el cuarto contenía, en prosa y verso, epitafios y epigramas o trabajos ocasionales. Julián menciona además de modo genérico otras obras que sus múltiples ocupaciones le obligaron a dejar inacabadas o apenas iniciadas; no cita, sin embargo, el tratado *De viris illustribus*. De toda su producción han llegado hasta nosotros las siguientes obras: *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles*. Probablemente obligado por alguna contingencia desconocida para nosotros, escribe contra quien niega (en la realidad o sólo virtualmente) la virginidad de María, ante todo, con aire anecdótico, contra Joviniano y Elvidio, los dos adversarios de esa doctrina ya conocidos por haber sido fustigados por Jerónimo en dos tratados, y el primero también por Agustín; en segundo lugar, contra un hebreo cuyo nombre no se menciona, destinatario que a fin de cuentas caracteriza la obra, claramente antijudaica. Aunque transmitido y estudiado usualmente como un simple tratado, el escrito está organizado y desarrollado diligentemente como una arenga en defensa de una justa causa (María). La forma oratoria justifica la realización en estilo sinonímico, de extrema complejidad y destreza. Esa presentación, mientras que le permitía defender la propia doctrina, exigía y facilitaba a los lectores un más profundo y práctico conocimiento de los sinónimos lexicológicos y fraseológicos en el plano literario, y les ofrecía el camino para una cierta purificación en el devocional. Sin particulares novedades teológicas (se puede deducir ya por la abundantísima utilización de Jerónimo e Isidoro), su aportación más notable consiste en aplicar por vez primera a María numerosos pasajes bíblicos. Es esta particular perspectiva, llena de emoción, fervor

y entusiasmo mariano, la que caracteriza y define el escrito, y le ha dado prestigio y notoriedad. Su difusión, notable desde su publicación, tuvo mayor importancia al norte de los Pirineos gracias a la copia que encontró en Albelda (Rioja) Godescalco, obispo de Le Puy, en el 950, mientras regresaba de su peregrinación a Compostela. El tono antijudaico es presentado con discreción, dado que el hebreo no es otro que un infiel, en línea con los herejes ya conocidos por Jerónimo, procedimiento que contribuyó al prestigio de la obra en tiempos posteriores. El *Libellus* constituye el primer tratado mariano de la Iglesia occidental, en el momento en que esta devoción va consolidándose en la piedad popular y en el culto oficial del mundo latino (el X Concilio de Toledo, en el 656, estableció para la Iglesia hispana una gran fiesta litúrgica en honor de María el 18 de diciembre). Es de notar el énfasis con que establece la relación entre virginidad y maternidad en María, y su participación en la obra salvífica de Cristo. A pesar de la madurez literaria y teológica del escrito, algunos estudiosos han mantenido la hipótesis de que se trataba de un trabajo juvenil (quizás por haber interpretado su estilo como un simple ejercicio escolar); podría datarse en torno al 650.

Ediciones y estudios CPL 1247, Díaz 223, V BLANCO GARCIA, *San Ildefonso De virginitate beatae Mariae* (Madrid 1937) = *San Ildefonso de Toledo La virginidad perpetua de Santa María,* en *Santos Padres Españoles* I (BAC 320, Madrid 1971); J M CASCANTE, *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo* (Barcelona 1958), ID., *La doctrina de la virginidad en San Ildefonso de Toledo* Estudios Marianos 21 (1960) 391-415, J M CANAL, *Fuentes del De virginitate sanctae Mariae de s Ildefonso de Toledo* Claretianum 6 (1966) 115-130, ID , *Tradición manuscrita y ediciones de la obra de s Ildefonso «De virginitate sanctae Mariae»* RET 13 (1969) 379-457; J. GIL, *El tratado «De virginitate beatae Mariae» de s Ildefonso de Toledo* Habis 6 (1975) 153-166, J M BALLEROS MATEOS, *El tratado «De virginitate sanctae Mariae» de San Ildefonso de Toledo Estudios sobre el estilo sinonímico latino* (Toledo 1985).

Liber de cognitione baptismi

Con una reducidísima tradición manuscrita (descubierto por Baluze en el siglo XVIII, se conoce un solo manuscrito), consiste en un estudio teológico, simbólico y ritual del bautismo en 142 capítulos. Esta obra constituye la sistematización de la teología del bautismo completada con numerosas indicaciones sobre los

ritos correspondientes, no siempre descritos íntegramente, ni debidamente explicados. El autor se atiene estrictamente a la doctrina de las fuentes de que bebe, pero hace interesante su obra por la organización del tema y por la selección de pasajes de autores antiguos citados o mencionados. Por su parte, mostrando como el hombre recibe la vida de Dios a través del bautismo, pone de relieve varios puntos de reflexión más estrictamente personal, como la no reiterabilidad del bautismo, su validez con independencia de quién lo administre, y su ineficacia para los que viven fuera de la comunión de la Iglesia. Admite el rito de inmersión tanto simple como triple. Esta especie de catecismo razonado se basa sobre todo en Agustín, Gregorio Magno e Isidoro.

De progressu spiritualis deserti

A pesar de que por el título y las ediciones parece una obra en sí, en realidad es la segunda parte del escrito anterior (lo dice el autor mismo), pero probablemente fue compuesta en un tiempo diverso, después de la primera parte. El itinerario en el desierto simboliza la vida del hombre después del bautismo. Son estudiados (con indudable sentido exegético) todos los símbolos bíblicos que tienen alguna relación con este caminar, entendidos como un repertorio de informaciones teológicas para facilitar el crecimiento de las virtudes infundidas con el bautismo. Esta parte es, a través de una apasionada exhortación ascética, la más extensa e interesante del tratado. El desequilibrio entre los varios capítulos permite sospechar que la obra haya permanecido en espera de ampliaciones y sin una revisión definitiva.

Ediciones y estudios: CPL 1248s; Díaz 221s; PL 96, 11-172; *Liber de cognitione baptismi,* traducción inglesa y comentario de M. C. Billy (Washington 1951); J. CAMPOS, *Santos Padres españoles* I (BAC 320, Madrid 1971); L. ROBLES, *Anotaciones a la obra de San Ildefonso «De cognitione baptismi»,* en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 263-335; A. ROBLES SIERRA, *El tratado «De progressu spiritualis deserti» de Ildefonso de Toledo,* en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel* 2 (Silos 1977) 73-91; J. M. HORMAECHEA BASAURI, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el De cognitione baptismi de San Ildefonso de Toledo* (Toledo 1983).

De viris illustribus

Ildefonso es además autor de un *De viris illustribus*, que se caracteriza ya como complemento (y evidente corrección) del homónimo tratado de Isidoro (concede la mitad del espacio a personalidades toledanas ausentes en Isidoro, y la otra mitad está dedicada a personas que éste habría debido de mencionar), ya como modelo de un nuevo ideal de *vir illustris*, que no es el escritor, sino la personalidad que se distingue por su rectitud moral y ejemplaridad, sobre todo en el campo monástico, y que puede no haber dejado escrita ni una línea siquiera; más aún, también aquellos que son considerados escritores son presentados ante todo como modelos de virtud, dotados particularmente de elocuencia, a la que se le da una especial relevancia por su indudable valor pastoral, siendo en aquel tiempo peculiar y exclusivo de los obispos este tipo de actividad.

Ediciones y estudios: CPL 1252; Díaz 220; 276; 309; PL 96, 195-204; C. CODOÑER, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo* (Salamanca 1972); J. FONTAINE, *El «De viris illustribus» de San Ildefonso de Toledo: Tradición y originalidad:* Anales Toledanos 3 (1971) 59-96.

Le han sido atribuidos numerosos textos litúrgicos; entre otros, la homilía *Exhortatur nos Dominus* (Rivera), que no parece obra suya, y el llamado Sermonario de Toledo, constituido por breves composiciones de variada procedencia (poco más de una docena son del siglo VII visigodo), más probablemente reunidas por Julián (cf. CPL 1251; 1253ss).

Estudios generales: A. BRAEGELMANN, *The Life and Writings of St. Ildephonsus of Toledo* (Washington 1942); J. MADOZ, *San Ildefonso de Toledo:* EE 26 (1952) 467-505; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Personalidad y herencia literaria de San Ildefonso de Toledo:* RET 31 (1971) 137-166; 283-334; J. T. SNOW, *Esbozo de la figura de San Ildefonso de Toledo (607-667) a través de mil años de la literatura española:* Anales Toledanos 18 (1984) 19-43; J. F. RIVERA RECIO, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad* (BAC 466, Madrid 1985).

VIDAS DE LOS PADRES DE MÉRIDA

Poco antes del 650 se comienza a reunir en Mérida todo un conjunto de noticias y hechos extraordinarios acaecidos en la ciudad o en los entornos a personas que estaban en relación

con el mundo monástico (o equivalentes), con evidente influjo de Gregorio Magno. A este núcleo inicial se añadió una colección de biografías de obispos de Mérida, entre los que figura Masona, que podemos considerar concluida con Renovato (alrededor del 630). Como trasfondo de toda la obra está presente una exaltación del mundo católico en oposición a los ambientes arrianos y quizás a otros grupos considerados herejes o infieles, que habían sido particularmente fuertes en Mérida, donde las colonias extranjeras habían dominado la vida, al menos económica y comercial, de la ciudad. En toda esta actividad literaria (con abundante trazos hagiográficos un poco diluidos) parece estar presente un diácono llamado Pablo, que es considerado el autor de las narraciones. A juzgar por algunos detalles conservados en la tradición manuscrita, es probable que todavía hacia el 680 existiese la idea de iniciar una colección rigurosamente paralela a la de los Padres Itálicos de los *Diálogos* de Gregorio Magno, incorporando otras vidas en la serie anterior, no sólo relativas a Mérida sino también a una zona más amplia (podemos recordar solamente la inclusión de una redacción tardía de la *Vida de Fructuoso de Braga,* que parece la manifestación evidente de un proyecto abortado). Como en Gregorio, se trata de poner de manifiesto las virtudes de las personalidades consideradas y la presencia de Dios, que les muestra una especial protección.

Ediciones y estudios: CPL 2069; Díaz 214; BHL 2530; PL 80, 115-180; J. N. GARVIN, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (Washington 1946) 136-238; A. MAYA SÁNCHEZ, *Vitas sanctorum patrum Emeretensium:* CCL 116 (Turnholti 1992).

FRUCTUOSO DE BRAGA

Descendiente de una familia real visigoda, de la que procedía el rey Sisenando, era hijo de un jefe del ejército, vinculado al Bierzo (León). Estudió bajo la guía de Conancio de Palencia. Quizás antes de terminar su formación se entregó al anacoretismo, que después alternó con fases cenobíticas (practicó incluso la reclusión durante algún tiempo). Fundó numerosos monasterios en los montes del Bierzo, a lo largo de las costas de Galicia e incluso en las de la Bética (hoy Andalucía). Tuvo muchísimos seguidores de ambos sexos (parece que una de sus fundaciones fue un cenobio femenino). Hacia el 655 fue nombrado abad-obispo de Dumio, y al poco (656), depuesto Potamio de Braga por graves irregularidades, fue consagrado metropolita de Braga. Ocupó buena parte de su episcopado en el mismo empeño de fundador que lo había absorbido anteriormente. Murió en el 665.

Para una de sus fundaciones (Compludo, León, alrededor del 640) escribió una *Regula monachorum* caracterizada, según sus contemporáneos, por la dureza de los preceptos y por la renuncia total y rigurosa impuesta a los monjes, que son repetidamente incitados al ejercicio de la caridad. Recomienda en varios casos, incluso en los oficios litúrgicos, una cierta interioridad, quizás como consecuencia de su espíritu de anacoreta, que le hace ver peligros en la naturaleza misma de la vida litúrgica, por lo que imponía más horas de oración que en las Reglas anteriores. Los castigos son duros y progresivos, y más severos cuando se refieren a la disciplina. Las reuniones periódicas, dirigidas por el abad, tienen una función normativa y correctiva; en ningún caso está previsto que puedan tener una finalidad intelectual. Conviene tener presente que, como consecuencia de su constante tensión personal entre anacoretismo y cenobitismo, se esforzó siempre en basar su monacato sobre el ejemplo de los Padres, preferentemente los del desierto, a los que imitó en cuanto le fue posible en el ascetismo personal.

La *Regla,* como era entonces costumbre, depende más o menos directamente de todas las reglas anteriores, con las cuales entró a formar parte del llamado *Codex Regularum,* del que se servía el abad como texto de consulta y de comparación para las decisiones relativas a su comunidad, sin estar necesariamente vinculado a la estricta observancia de las normas de una Regla particular. En la colección en la que se integró la de Fructuoso, ya se habían insertado, entre otras, la de Isidoro, la llamada de Casiano y la de Cesáreo de Arlés. En la redacción de la *Regla* de Fructuoso se individúan ecos literarios de Agustín (*Regla*) y de Casiano *(Instituciones)* y también de la *Regla* benedictina (filtrada a través de Isidoro), pero sobre todo de la *Regla* de este último.

En los territorios en que Fructuoso ejerció su actividad, se desarrolló en el siglo VII un extraordinario florecimiento del monacato, atribuido, en sus varias modalidades, a su acción. Ciertamente él organizó sus fundaciones (y aquellas que siguieron sus huellas) de manera que constituyesen una especie de confraternidad regida por una asociación de abades, y ésta sería una de las formas características adoptadas por este tipo de monacato. Aunque en los textos propiamente fructuosianos no hay huella de semejante organización, se ha pensado en ella como medio para explicar el motivo por el que nos ha llegado

en forma de disposiciones elaboradas por una asamblea de abades una serie asistemática de normas y sanciones que integra la *Regula monastica communis* (denominación que alude a la unión entre los monasterios), atribuida alguna vez ya en época antigua a Fructuoso. El texto está caracterizado por el hecho de que los capítulos contienen sólo las conclusiones conjuntas de una asamblea, que quizás representaba una confederación monástica, en relación con problemas prácticos y concretos: es de notar, en esta *Regla,* la aceptación de monasterios mixtos, masculinos y femeninos, bajo la dirección espiritual de un único abad, como situación normal; la consideración de las dificultades que surgen en los monasterios llamados familiares; y la preocupación por el buen orden en la administración de los bienes comunes, en particular de los rebaños y de sus productos, que permitían la subsistencia de los monjes, así como las normas muy rígidas, pero igualmente realistas sobre las funciones de los diversos responsables en cada comunidad, sobre los monjes indisciplinados y sobre aquellos que pretendían llegar a ser monjes acompañados por su mujer y sus hijos. Una característica muy clara de esta *Regla* es la especial consideración reservada a la obediencia a los superiores, que debe ser casi ciega, a pesar de estar atenuada por una serie de recomendaciones a la prudencia, la paciencia y discreción por parte del abad. No es inferior la prudencia con que se afronta el problema de los sabios del mundo y de aquellos que, ya ancianos, quieren «convertirse», causando notables dificultades en la convivencia, debidas a los malos hábitos anteriores. Puesto que la estructura social que refleja es conforme con lo que sabemos del occidente de la península, y en algunos manuscritos esta *Regla común* es transmitida como segunda *Regla* de Fructuoso *(Altera Regula Fructuosi),* se ha supuesto que tal organización estuviese en estrecha relación con la obra de este fundador. Actualmente tenemos casi la certeza de que Fructuoso no es el autor inmediato del texto, pero es cierto que léxico, conceptos y expresiones, que recuerdan a veces a Isidoro, dependen completamente de la *Regla* de Fructuoso; hay, pues, una innegable relación con él. Algunos detalles han hecho pensar a varios estudiosos que sería Dumio el punto de partida de esta *Regla.*

La *Regula communis,* tal como se presenta hoy, está acompañada de un *pactum* que debían suscribir el abad y los monjes, estableciendo extensión y límites de las respectivas responsabilidades. Se presenta, incluso formalmente, como un verdadero y propio contrato jurídico entre uno y otros, y no sólo espiritual, característica ésta que encontramos en el *pactum* que alguna vez va anexo también a la *Regula* de Isidoro de Sevilla. En este pacto se ha querido ver un origen germánico, quizás sobre todo porque recuerda el supuesto juramento de recíproca fidelidad y responsabilidad entre el monarca visigodo y sus súbditos; pero su germanismo está lejos de estar sólidamente demostrado. Con progresivas transformaciones, el *pactum* constituyó el centro de los movimientos monásticos de los primeros tres siglos (VIII-X) de la reconquista española.

Probablemente en los mismos ambientes occidentales de la península, comúnmente llamados fructuosianos, nació otra Regla, la que recibió el nombre de *Regla de Casiano,* constituida en realidad por un conjunto de normas que siguen el esquema tradicional de las Reglas, extraídas íntegramente de los primeros cinco libros de las *Instituciones* de aquel autor (se conservan dos versiones bastante diferentes, todavía no estudiadas suficientemente).

Verosímilmente de los mismos ambientes, pero quizás en una época algo anterior (finales del siglo VI-inicio del VII), proviene la pequeña Regla conocida con el título *Consensoria monachorum,* una especie de pacto, sobre cuyo origen y ortodoxia (le han sido atribuidos resabios priscilianistas) se ha discutido largamente.

De Fructuoso se conservan, además, dos cartas, una dirigida a Braulio de Zaragoza (alrededor del 650), y la otra al rey Recesvinto (653). En la primera dirige a Braulio varias preguntas y le pide libros que dice no encontrar en Galicia, quizás por el aislamiento y desconocimiento del mundo; en la segunda intercede a favor de algunos detenidos políticos, apoyándose para su súplica en el prestigio que su actividad fundadora le confería dentro de la Iglesia, pero también en su estirpe real. Razonablemente también se pueden considerar suyos dos poemas rítmicos, quizás ejercicios literarios, que nos suministran singulares informaciones sobre su familia y sus comportamientos. Le son atribuidos aún, con diversos fundamentos, varios fragmentos, algunos de los cuales han sido extraídos principalmente de su *Regla;* algo podría hacernos pensar que habría escrito una obra sobre la distribución del tiempo y asuntos relacionados con el mismo.

Ediciones y estudios: CPL 1869; 1870-1871 *(Regula communis y pactum);* 1874 *(Regula Cassiani);* 1872 *(Consensoria monachorum);* Díaz 216ss; 314s; 317; A. C. DE AMARAL, *Vida e regras religiosas de s. Fructuoso Bracarense* (Lisboa 1805); PL 87, 1099-1110; *Regula communis* 1111-1128; J. CAMPOS, *Santos Padres españoles* II (BAC 321, Madrid 1971), 129-162 *(Regula),* 165-208 *(Communis);* I. HEERWEGEN, *Das*

Paktum des hl Fruktuosus von Braga (Stuttgart 1907); CH. J. BISHKO, *The Date and Nature of the Spanish Consensoria monachorum* AJP 69 (1948) 377-395, A M. MUNDÓ, *Il monachesimo nella penisola iberica fino al sec VII,* en *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Spoleto 1957) 75-108, ID., *I corpora e i codices regularum nella tradizione codicologica delle regole monastiche* Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1962) 477-520; R. GREGOIRE, *Valeurs ascétiques et spirituelles de la «Regula monachorum» et de la «Regula communis» de S Fructueux de Braga* RAM 43 (1976) 159-176, A. DE ALMEIDA MATOS, *La «regula monastica communis» su origen y autoría* AST 51-52 (1978-1979) 191-202, M C. DIAZ Y DIAZ, *Fructuosiana,* en *De Tertullien aux mozarabes Mélanges Fontaine* II (Paris 1992) 31-40; H LEDOYEN, *La Regula Cassiani* RB 94 (1984) 154-194, A DE VOGUE, *La Regula Cassiani Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien* RBen 95 (1985) 185-231; M C. DÍAZ Y DIAZ, *Las reglas monásticas españolas allende los Pirineos,* en *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique* (Madrid 1992) 158-175

VIDA DE SAN FRUCTUOSO

Hasta nosotros ha llegado una *Vita Fructuosi,* escrita probablemente en los alrededores de Braga, en ambiente monástico, por uno de sus seguidores. En ella se compara la actividad intelectual de Isidoro con el espíritu contemplativo de Fructuoso, y se llega a la conclusión de que se trata de dos antorchas de la España visigoda, que se beneficia del ejemplo y de la actividad de ambos. Más que de una verdadera y propia biografía, a pesar del típico recurso a testigos cercanos al personaje, se trata de un texto hagiográfico (en cuanto que se refieren acontecimientos extraordinarios, sobre todo milagros) de naturaleza e interés puramente monásticos. En la forma actual se pueden percibir las dos tendencias: los primeros capítulos son más biográficos, mientras que en la segunda parte prevalecen, en definitiva, los episodios milagrosos, casi siempre con caracteres monacales. Esta óptica caracteriza toda la obra, en cuanto que sólo de pasada trata de la dignidad episcopal de Fructuoso. Durante mucho tiempo fue atribuida a Valerio del Bierzo, que la incluyó en su Colección hagiográfica. Fue compuesta probablemente en torno al 680.

En el mismo período (parece, en efecto, tener presente una parte de la *Vita* anterior) fue escrito otro ensayo biográfico y encomiástico de Fructuoso, con pretensiones de una mayor simplicidad narrativa, que nos ha llegado incluido en una recensión de las *Vidas de los Padres de Mérida,* sin que sepamos exactamente los motivos, aunque se pueda suponer la intención de integrarla en una composición más amplia.

Ediciones y estudios CPL 1293; Díaz 261, BHL 3194; PL 77, 459ss; F. C. NOCK, *The Vita sancti Fructuosi* (Washington 1946); M. C DIAZ Y DIAZ, *La Vida de San Fructuoso de Braga* (Braga 1974); A MAYA SANCHEZ, *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* CCL 116 (Turnholti 1992) LXXXVII-XCV

QUIRICO DE BARCELONA

Obispo de Barcelona entre el 656 y el 666 aproximadamente, Quirico participó en el X Concilio de Toledo. Su actividad cultural se reduce a sus contactos con Ildefonso de Toledo y con Tajón, con los cuales mantuvo correspondencia. Del primero obtuvo un ejemplar del tratado *Sobre la virginidad de María,* una vez leído, escribió una carta desbordante de entusiasmo al autor, animándolo también con una segunda carta a comentar algunos libros de la Escritura. A Tajón le escribió a propósito de las obras gregorianas transcritas por aquél en su viaje a Roma. De él no nos quedan más que estas tres cartas.

Ediciones CPL 1271s; Díaz 211ss, PL 96, 193-196 (a Ildefonso); 80, 729-730 (a Tajón).

TAJÓN DE ZARAGOZA

Monje y posteriormente abad de un monasterio cercano a Zaragoza, a la muerte de Braulio en el 651 le sucedió en el gobierno de la diócesis. Profundo conocedor y estudioso de la Biblia y, sobre todo, de los grandes escritores cristianos, entre los que seguía de cerca a Agustín y Gregorio Magno, se aprovechó del hecho de que, mientras era todavía abad, el rey Chindasvinto le había confiado una misión en Roma (ignoramos los términos exactos), para procurarse allí numerosos escritos patrísticos y probablemente la serie completa de las obras del papa Gregorio (Tajón mismo nos informa de haber transcrito *propria manu* tales textos). Este acontecimiento dio origen a la leyenda de una revelación milagrosa de aquellos escritos, que circuló por la península ya hacia finales del siglo VII y fue recogida con todos los honores en la llamada *Crónica mozárabe del 754* (la visión es presentada como un episodio de rivalidad entre Agustín y Gregorio). Hombre rígido e intransigente, Tajón se

distinguió por su dureza hacia todos aquellos que le parecían débiles en la fe o poco fervientes; alguna vez, semejante actitud es imputada a su condición de descendiente de una familia hebrea, pero este particular es bastante dudoso. Participó en los Concilios VIII, IX y X de Toledo.

Difundió con entusiasmo los *Moralia* de Gregorio Magno, de los que preparó una cuidada edición que permitiese divulgar una obra tan voluminosa de forma homogénea y manejable; de ella se conservan varios manuscritos, en los que la obra de Gregorio va precedida de la carta que Tajón escribió a Eugenio de Toledo, que es en realidad la introducción a la obra que nos disponemos a describir.

Una vez que tuvo a su disposición los escritos completos de Gregorio, Tajón se dedicó con fervor a su estudio; pero se dio cuenta de que la inmensa riqueza encerradas en aquellas páginas no sería accesible a la mayoría, dadas las excepcionales dimensiones de la producción gregoriana. Decidió, por tanto, proveerla de un índice sistemático por materias y de referencias de todos los pasajes bíblicos cuya explicación se encuentra en los *Moralia* y en las *Homilías sobre Ezequiel.* Dividió la voluminosa obra resultante en seis libros, cuatro para el Antiguo Testamento y dos para el Nuevo; incluyó también los breves prefacios puestos por Gregorio como introducciones sectoriales. El laborioso trabajo fue dedicado a Eugenio de Toledo: poseemos la larga carta que le escribió Tajón (carta basada, desde el punto de vista literario, en Gregorio, Jerónimo, *Epist.* 112 y la *Decretal* de Hormisdas), junto al correspondiente ejemplar, y que aparece ahora en la edición tajoniana de los *Moralia;* pero de la verdadera y propia obra de Tajón no conocemos nada. Aunque no se comparten siempre los muchos detalles que sobre el contenido y finalidad del trabajo nos suministra el mismo Tajón, se ha creído recientemente haber encontrado partes de él en una serie de comentarios bíblicos hasta ahora poco o nada conocidos (Vega), cuya autenticidad se ha llegado incluso a dar por segura (Étaix). Estos fragmentos atribuidos a Tajón son algunos *Comentarios* bastante extensos al Cantar de los Cantares, a los Proverbios, al Eclesiastés, a la Sabiduría y al Eclesiástico, aparte del tratado *De aenigmatibus Salomonis* atribuido por el primer editor a Justo de Toledo. La atribución está lejos de alcanzar los límites de la certeza. Los mencionados comentarios manifiestan ordinariamente el influjo de Gregorio junto a elementos tomados de Isidoro.

Su ilimitada admiración por Gregorio lo llevó también a componer una síntesis de toda la doctrina cristiana mediante una colección de frases y máximas gregorianas, imitando en

parte, aunque con menor originalidad, las *Sentencias* de Isidoro, siguiéndole de cerca aunque con una nueva concepción de las máximas, basada en este caso en la simple técnica del *collage.* Así realiza los *Sententiarum libri V,* que tuvieron no poca difusión. Con el precedente isidoriano, Tajón se propuso documentar toda la teología con frases extraídas casi exclusivamente de la obra de Gregorio, en particular de los *Moralia.* De gran utilidad didáctica, por la estructura y unidad de su doctrina, el interés de la obra reside en la organización interna, ya que la parte debida a la pluma de Tajón es mínima. De cualquier modo, gracias a la innovación en el método de ensamblaje, la obra constituyó la consolidación de un género, iniciado con la homónima obra isidoriana, que tendrá mucho éxito posteriormente. La materia aparece distribuida del modo siguiente: Dios, las criaturas, los ángeles, el Verbo encarnado, la Iglesia, los sacramentos, virtudes y vicios, los novísimos. Las *Sentencias* están precedidas de una carta a Quirico de Barcelona, en la que describe sintéticamente las circunstancias en que realizó la obra: habría aprovechado unos días turbulentos en que las revueltas de los vascos amenazaban Zaragoza, que se encontraba asediada. Tiene además, como introducción, una poesía ocasional en doce hexámetros, más bien mediocre.

Además de las cartas ya recordadas, que sirvieron de introducción a sus dos grandes obras gregorianas, se conserva otra dirigida a Braulio de Zaragoza, al que le unía una gran amistad, que sin embargo no fue obstáculo para fuertes divergencias entre los dos; en ella le pide el parecer sobre algunos problemas sobre la resurrección.

Ediciones: PL 80, 723-728 (carta a Eugenio: CPL 1267 y Díaz 206), 727-990 *(Sentencias:* CPL 1268; Díaz 208-209), donde faltan algunos capítulos publicados por Z. GARCÍA VILLADA: Revista de Archivos, Bibl. y Museos 30 (1914) 23-31, y E. ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid 1930) 6-10 (=PLS 4, 1669-1672); M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval* (Logroño 1979) 342-346; A. C. VEGA, *España Sagrada* 56 (Madrid 1957) 265-419 (=PLS 4, 1672-1800); *Excerpta s. Gregorii,* cf. CPL 1269; Díaz 210.

Estudios: A. C. VEGA, *Tajón de Zaragoza. Una obra inédita:* CD 155 (1943) 143-177; ID., *España Sagrada* 56 (Madrid 1957) 227-260; P. MARTIN HERNÁNDEZ, *El pensamiento penitencial de Tajón:* RET 6 (1946) 185-222; J. MADOZ, *Tajón de Zaragoza y su viaje a Roma,* en *Mélanges Joseph de Ghellinck* (Gembloux 1951) 345-360; R. ÉTAIX: MSR 15 (1958) 137-142; R. WASSELYNCK, *Les compilations des «Moralia in Iob» du VIIe au XIIe siècle:* RTAM 29 (1962) 145-177; L. ROBLES,

Tajón de Zaragoza, continuador de Isidoro Saitabi 21 (1971) 19-25; A. Palacios Martin, *Tajón de Zaragoza y la «Explicatio in Cantica canticorum»*. Anuario de Estudios Filológicos 3 (1980) 115-127; M. Didone, *Gregorio di Elvira e la paternità del De Salomone e dell'Explanatio beati Hieronymi*. Divinitas 24 (1980) 178-210.

Antes de concluir estas notas sobre Tajón es oportuno ofrecer algunas informaciones sobre un probable trabajo posterior de la escuela de Zaragoza avalada por Braulio y Tajón, por la parte tenida en la formación de Eugenio de Toledo. Zaragoza estaba dotada de una excelente biblioteca y, siguiendo el ejemplo de Tajón, algunos indicios evidencian que de allí salieron diversas obras importantes a finales del siglo VII y, sobre todo, a continuación. Durante el período visigodo, y más probablemente en el siglo VIII, si el título mismo alude a los mahometanos, quizás en relación con esta zona geográfica, merezca ser recordado el *Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos seu ceteros infideles*. El interés de este extenso trabajo radica tanto en el contenido como en la doctrina. La obra ha sido atribuida a Isidoro (Anspach y Vega), pero la paternidad le ha sido enérgicamente negada por Madoz, dando lugar a una vehemente polémica. Concebida como texto de instrucción de los cristianos para replicar a las tesis judías, de manera farragosa y aparentemente asistemática trata de demostrar la no contradicción entre los dos Testamentos, afrontando la mayor parte de los argumentos tratados en las disputas entre cristianos y hebreos, y poniendo en evidencia sobre todo la mayor importancia del Nuevo sobre el Antiguo; basta interpretar alegóricamente muchos preceptos de este último para descubrir la profunda unidad entre ambos. En el fondo, parece fundir una historia cristiana de la salvación con la defensa de los principales dogmas de la Iglesia. Según Madoz, este voluminoso escrito demuestra ya el influjo de las disputas monoteletas hasta el punto de llegar a nuevas formulaciones, no siempre ortodoxas, como en el caso de la comunicación de idiomas en Cristo, que, después, serán retomadas y aprovechadas por los adopcionistas a finales siglo VII, hasta el punto de que el tratado ha sido atribuido a un autor de esta época (Madoz).

Ediciones y estudios Díaz 401; A. C. Vega, *S. Isidori Hispalensis Episcopi liber de Variis Quaestionibus* (El Escorial 1940); J. N. Hillgarth, *The Position of Isidorian Studies A Critical Review of the Literature since 1935*, en *Isidoriana* (León 1961) 30-32 (polémica Vega-Madoz); H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus Judaeos-Texte* (Frankfurt 1982) 439s.

JULIÁN DE TOLEDO

Su vida nos es conocida resumidamente gracias a un *Elogium* que le dedicó su discípulo y sucesor Félix (PL 96, 445-452). Nacido en Toledo en el 640, fue educado en la escuela episcopal bajo la dirección de Eugenio. Aunque parece que intentó hacerse monje, no lo consiguió. En el 679 fue consagrado obispo de la ciudad. Murió en el 690, antes de cumplir los cincuenta años. Personalidad enérgica y apasionada, da la sensación de estar obsesionado por la idea de la unidad de la Iglesia hispana, a la que consideraba bien dotada y autosuficiente para la defensa de la doctrina cristiana. Es necesario considerarlo presumiblemente el teólogo más grande del siglo VII, muy ligado a la doctrina de los Padres, pero con una gran seguridad personal, fruto de una reflexión extraordinariamente madura en el campo teológico. En el ámbito litúrgico desarrolló una profunda unificación de ritos y de textos. En el disciplinar sostuvo de manera definitiva el primado de la Iglesia toledana; en el político se entrometió quizás un poco más de lo debido en los punzantes problemas de la lucha por el poder regio y en la justificación doctrinal de no pocas acciones del rey más o menos inspiradas por él.

En el campo eclesiástico participó muy activamente en los Concilios XII, XIII, XIV y XV de Toledo, que presidió como metropolita de la capital del reino, a pesar de no ser el arzobispo más anciano (notemos que en varios casos se deben a su redacción personal fórmulas o cánones de las Actas correspondientes, y esto acredita su directa intervención en la discusión y solución de los problemas). Según una noticia de la *Crónica mozárabe del 754*, sería de origen hebreo *(ex traduce Judaeorum)*, y se explicaría así su enérgico apoyo a la persecución de los hebreos llevada a cabo por Ervigio; la noticia de sus orígenes judíos, sin embargo, no parece del todo atendible, aunque, quizás, esté a la base del hecho de que se le identificase a menudo con Julián Pomerio, cuyo nombre aparece en numerosos manuscritos de sus obras.

Un episodio interesante, que refleja su modo de ser y sus actitudes, es el que tuvo lugar a propósito del VI Concilio ecuménico, III de Constantinopla, en el 681. Puesto que en él no participaron delegados hispanos, el papa León II pidió por escrito a los obispos visigodos que firmasen las actas correspondientes. Julián, en nombre de los obispos hispanos, a los que no pudo consultar porque ya se había concluido el XIV Concilio de Toledo, escribió al pontífice *(Primer Apologético)* aprobando

los textos recibidos, pero añadiendo observaciones sobre los sentimientos de la Iglesia hispana. La respuesta de Julián, que llegó a las manos del nuevo papa Benedicto II, provocó una violenta reacción de éste, que pidió explicaciones. El mensaje papal fue interpretado como una ofensa personal por Julián y los obispos; éstos delegaron en él para que redactase un *Segundo Apologético,* inserto después en las Actas del XV Concilio de Toledo. En él justifica Julián con numerosísimas y autorizadas citas patrísticas las expresiones que en Roma consideraban sospechosas, y a este propósito lanza frases furibundas contra la ligereza y la ignorancia de los romanos. Contrariamente a lo esperado, el papa dio por buena la respuesta. El hecho ha interesado siempre a los historiadores de la Iglesia, que lo han interpretado, sin embargo, de manera diversa; en efecto, algunos han querido ver un intento español de cisma; otros lo consideran una simple disputa entre los teólogos hispanos y los romanos.

Estudios generales: P. WENGEN, *Julianus Erzbischof von Toledo. Sein Leben und seine Wirksamkeit unter den Königen Erwig und Egica* (St. Gallen 1891); F. GORRES, *Der Primas Julian von Toledo (680-690). Eine kirchenkultur- und literargeschichtliche Studie:* Zeitsch. für wiss. Theologie 46 (1903) 524-553; F. X. MURPHY, *Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain:* Speculum 27 (1952) 1-27; ID., *Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelitism in Spain,* en *Mélanges Joseph de Ghellinck* I (Gembloux 1951) 361-373; M. STROHM, *Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt II:* AHC 15 (1983) 249-259.

Prognosticon futuri saeculi

Julián escribió numerosas obras, dependientes de Isidoro, algunas con título en griego, pero siempre transliteradas al alfabeto latino, como muestran los manuscritos, sin que ello implique que él fuese capaz de leer y traducir escritos griegos, como se ha pretendido (Madoz). *Apologeticum de tribus capitulis* (*Segundo Apologético)* es el texto escrito en el 686 durante el XV Concilio de Toledo (PL 96, 525-536) como justificación del *Primer Apologético*, que quizás había sido enviado a Roma en el 684. La parte que ha llegado hasta nosotros no contiene más que la justificación doctrinal de la expresión *voluntas genuit voluntatem* y de la afirmación de que existen tres sustancias en Cristo. Otros puntos de la visión juliana de los problemas monoteletas aparecían también en el *Primer Apologético,* que

sin embargo se ha perdido, siendo inaceptable su identificación con un fragmento transmitido por un códice tardío de Ripoll sostenida por García Villada [RF 40 (1914) 178-184].

El *Prognosticon futuri saeculi (Lo que se puede conocer ahora de la vida futura),* su obra más relevante, viene a ser un tratado sobre los novísimos, escrito a petición de Idalio de Barcelona después de un coloquio mantenido entre los dos en Toledo en el 688. Está constituido por tres libros bien diferenciados: mientras que el primero trata de la muerte natural, sus condiciones y circunstancias, viniendo a ser de esta manera el complemento necesario de los otros dos, escritos posteriormente, el segundo examina el problema del estado de las almas después de la muerte corporal, y el tercer libro afronta la resurrección de los muertos. El equilibrio y la originalidad con que Julián presenta los dos problemas le han procurado una gran difusión en el medievo y, sobre todo, entre los teólogos de la Contrarreforma. Puesto que Julián admite una cierta bienaventuranza y un cierto castigo tras la muerte individual y la resurrección final, se le puede considerar uno de los primeros en suponer la existencia del purgatorio, que él concibió necesariamente como castigo o purificación *post mortem.* El castigo de los pecadores será diferenciado: los réprobos y los impíos serán arrojados sin remisión al infierno, los bautizados tendrán que dar cuenta de sus propias acciones. Después de la resurrección, paraíso e infierno serán completos, y los justos vivirán en el mundo actual transformado completa y radicalmente; esta vida indica una de las diferencias basilares entre la felicidad obtenida después de la muerte, que será puramente espiritual, y la definitiva, que será integral, reconstituyéndose el hombre con la resurrección de los cuerpos. Los réprobos serán juzgados antes que los justos. Es importante subrayar que, a su modo de ver, la pena de los condenados a causa del pecado original será benigna, sin que se sepa dónde se purificarán. Como sucede habitualmente en tales tratados, se examinan también numerosas cuestiones curiosas y marginales, de poca o ninguna importancia, pero psicológicamente interesantes: cómo los justos evitarán el fuego de la conflagración final, qué edad y aspecto tendrán los cuerpos resucitados, si se verá a Dios también con los ojos corporales y otros asuntos de este tipo. La obra se basa principalmente en Agustín, pero abundan frases tomadas de otros autores como Orígenes, Cipriano, Jerónimo y Juan Crisóstomo así como de Gregorio e Isidoro. Escrita con una notable tendencia a la brevedad y a la síntesis, está precedida de una carta dedicatoria a Idalio de Barcelona y de una plegaria a Dios. Las partes más persona-

les manifiestan un excelente dominio de las técnicas literarias y lingüísticas.

Ediciones y estudios CPL 1258, Díaz 270-272, PL 96, 453-526, J N. HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera Pars I* CCL 115 (Turnholti 1966); A. VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo* (Lugo 1940), N. WICKI, *Das «Prognosticon futuri saeculi» Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus* DT 31 (1953) 349-360, J. N. HILLGARTH, *El «Prognosticon futuri saeculi» de San Julián de Toledo* AST 30 (1957) 5-61, ID., *Las fuentes de San Julián de Toledo* Anales Toledanos 3 (1971) 97-118, C. POZO, *La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de s Julián de Toledo* EE 45 (1970) 173-201 (=*La Patrología toledano-visigoda* [Madrid 1970] 215-243); J CAMPOS, *San Agustín y la escatología de San Julián de Toledo* Augustinus 25 (1980) 107-115

Demostración de la sexta edad (De comprobatione sextae aetatis)

Es un tratado contra los hebreos terminado en el 686, escrito a petición del rey Ervigio, al que está dedicado con una carta introductoria. El punto de partida para esta nueva obra de polémica antihebrea lo ofrece la discusión de un nuevo argumento que los hebreos presentaban con frecuencia siguiendo ciertas interpretaciones talmúdicas: que Cristo no podía ser el Mesías esperado porque él nacería solamente después del año 6000 de la creación; así pues, todavía no había llegado, por lo que era necesario continuar esperando su verdadera venida: seguramente era uno de los modos ideados por los hebreos para su cohesión interna, más que una forma de proselitismo, como insinúa el texto, después de repetidas persecuciones. El tratado está dividido en tres libros, el primero de los cuales expone y comenta los pasajes del Antiguo Testamento que sugieren que el Mesías ya ha nacido; el segundo explica los pasajes apostólicos que presentan a Cristo en la plenitud de los tiempos en virtud de su interpretación de los profetas, y no por el cómputo de los años, prestando gran atención a los hechos históricos en que Cristo se presenta como el auténtico Mesías; en el tercero, decisivo por la finalidad de la obra, se intenta probar que ya se estaba en la sexta edad del mundo, calculando ésta no con la suma de los años, sino a través de las generaciones, cálculo justificado desde diversos puntos de vista, según el texto de los LXX y no siguiendo el texto hebreo; en consecuencia, considera la duración de cada edad citando personas y acontecimientos

que la delinean. El tratado se basa sobre todo en Agustín, pero también en Isidoro; entre otras fuentes figuran también Jerónimo, Tertuliano, Gregorio Magno e Hilario. Aunque, en cuanto a la estructura, se inspira en Cipriano, la obra es más bien original, sobre todo en el libro I. Siendo un trabajo ocasional, tuvo escasa divulgación, a pesar de sus innegables cualidades.

Ediciones y estudios CPL 1260; Díaz 266-268; PL 96, 537-586; J. CAMPOS, *El «de comprobatione sextae aetatis libri tres» de San Julián de Toledo* Helmántica 18 (1967) 297-340, ID , *El «de comprobatione sextae aetatis libri tres» de San Julián de Toledo (Sus fuentes, dependencias y originalidad),* en *La Patrología toledano-visigoda* (Madrid 1970) 245-259

Sobre los pasajes contradictorios (Antikeimenon libri)

Es un escrito de carácter bíblico con un manifiesto sentido apologético en dos libros, en los que son comentados y armonizados todos los pasajes de la Biblia que parecen contradecirse. El libro I afronta los pasajes del Antiguo Testamento; el II, los del Nuevo. El método de composición, basado sobre una pregunta con la dificultad y una respuesta que anticipa la solución, es muy original como procedimiento del método usado en los textos escolásticos.

Ediciones y estudios CPL 1261; Díaz 273; Stegmuller 5322, PL 96, 585-706; L GALMES, *Tradición manuscrita y fuentes de los antikeimenon II de San Julián de Toledo* SP 3 (Berlin 1961) 347-356; A ROBLES, *Prolegómenos a la edición crítica del antikeimenon de Julián de Toledo* Escritos del Vedat 1 (1971) 59-135

Otras obras

El *Elogium Ildephonsi* (Díaz 276; BHL 3917) consiste en un retrato muy afectuoso de este obispo toledano, junto con el catálogo de sus obras. Se insertó como apéndice a su *De viris illustribus* en los elogios de los obispos de Toledo.

Aunque notoriamente lejana de su producción doctrinal anterior, nos ha llegado una importante obra de Julián, el *Liber historiae Wambae,* con la adición de dos escritos: la *Insultatio in tyrannidem Galliae* y el *Judicium* contra el rebelde Pablo de Narbona y sus seguidores. Estos dos últimos son el resultado de la emoción que siguió a la rápida reacción de Wamba en el 673 contra los insurrectos y a la eficaz represión. El primero, en

cambio, presentado habitualmente como obra histórica bien documentada y adornada de expresiones y modos que recuerdan, entre otros autores antiguos, a Salustio y Livio, es en realidad una especie de narración con prolongaciones doctrinales, escrita no en alabanza de Wamba, sino como ejemplo y advertencia a su sucesor, Ervigio. Proyectado en época contemporánea a los acontecimientos, fue escrito solamente en el 681, usando material de primera mano, quizás de los mismos archivos reales. Con toda probabilidad constituye el culmen de la tendencia directiva que, en representación de la Iglesia española y como maestro y guía espiritual, Julián asumió bien pronto ante los reyes Ervigio y Egica. Escrita con desenvoltura y precisión y con un notable tono dramático, de manera particular en las descripciones y en los discursos referidos, es la única obra de corte historiográfico y de altísima calidad de este período digna de ser recordada, y que permaneció sin continuación o imitaciones.

Se le atribuye un *Ars grammatica* (CPL 1266; Díaz 308) en que se recogen las enseñanzas gramaticales de una escuela de Toledo, que probablemente es la episcopal (quizás puede considerarse parte de esta obra el texto *De vitiis et figuris* dado a conocer por Lindsay). Inspirándose en gramáticos anteriores, como Donato y Victoriano, presenta como novedad la técnica del diálogo entre el maestro y el alumno y el hecho de que la mayor parte de los ejemplos, incluso de las citas literarias, proceden de autores cristianos, sobre todo hispanos (Juvenco, Prudencio, Eugenio, entre los poetas). Recientemente le ha sido atribuida además una carta en verso dirigida a un obispo desconocido llamado Modoeno, en la que se defiende la poesía métrica y se censura ásperamente la rítmica; el poema amalgama doctrina y formas, en el estilo clásico, como demostración de las posibilidades métricas (Bischoff).

A juzgar por los elementos que ofrece el elogio de Julián escrito por su sucesor Félix, se han perdido varias obras de Julián, cuyos títulos conocemos: *Liber responsionum* (dirigido a Idalio), *Liber carminum diversorum*, *Liber sermonum* (quizás identificable con el llamado *Homiliario de Toledo), Excerpta de libris s Augustini*, *Libellus de divinis iudiciis* precedido de una carta dedicatoria al rey Ervigio, *Liber missarum* (que quizás se pueda identificar con un Misal Toledano conservado de alguna manera en el *Liber sacramentorum*), *Liber orationum* (de las que conocemos algunas que le son atribuidas por autores posteriores como Sansón de Córdoba), *Liber plurimarum epistolarum* cuyos destinatarios desconocemos.

Además, el opúsculo de Félix le atribuye el tratado *De remediis blasphemiae*, identificado por Morin y García Villada en un escrito editado en PL 96, 1379-1386; tal atribución ha sido justamente puesta en duda por Madoz y, posteriormente, negada.

Ediciones y estudios CPL 1262s, Díaz 264-277, PL 96, 763-798, W LEVISON, *Historia Wambae* (y pasajes conexos)· MGH Script rer. mer. V (Berlin 1910) 486-535 (=CCL 115, 217-255), W M. LINDSAY, *De vitiis et figuris* (Oxford 1922), M A H. MAESTRE YANES, *Ars Iuliani Toletani Episcopi Una gramática latina de la España visigoda* (Toledo 1973), J MADOZ, *San Julián de Toledo* EE 26 (1952) 39-69; L HOLTZ, *Edition et tradition des manuels grammaticaux antiques et médiévaux* REL 52 (1974) 75-82, R STRATTI, *Venanzio Fortunato (e altre fonti) nell'Ars grammatica di Giuliano di Toledo* RIFC 110 (1982) 442-445; ID., *Ancora sulle citazioni di Giuliano di Toledo (Ars Grammatica et De partibus orationis)* RIFC 112 (1984) 196-199, B. BISCHOFF, *Ein Brief Julians von Toledo uber Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa* Hermes 67 (1959) 247-256 (=*Mittelalterliche Studien* I [Stuttgart 1966] 288-298; CCL 115, 259-260), Z GARCIA VILLADA, *El «libellus de remediis blasphemiae» de San Julián de Toledo,* en *Historia eclesiástica de España* II, 2 (Madrid 1933) 267-274; R GREGOIRE, *Les Homéliaires du Moyen Age* (Roma 1966) 197-230 (=PLS IV 1935-1989)

IDALIO DE BARCELONA

Obispo de Barcelona entre el 666 y el 689, fue sucesor de Quirico. Hay que estarle agradecidos por haber tenido durante un concilio en el 686 una discusión espiritual con Julián sobre el estado de las almas después de la muerte. Pidió luego a Julián que escribiese una obra sobre el tema, y éste lo contentó con el *Prognosticon*. Recibida la obra, escribió una carta llena de emoción y entusiasmo por los méritos del trabajo. Envió además otra breve misiva a Zunfredo, metropolita de Narbona, pidiéndole que se ocupase de la difusión del escrito de Julián que le mandaba. Es posible que haya sido también Idalio quien expidiese una copia al arzobispo de Tarragona Espasando (quedan huellas de este envío en muchos manuscritos del *Prognosticon*, aunque el remitente no haya sido Julián mismo).

Su amistad con Julián y su reconocimiento le valieron sin duda la dedicación de otra obra, el perdido *Liber responsionum*.

Ediciones y estudios Díaz 253s, PL 96, 815-818, J N HILLGARTH, *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera Pars I* CCL 115 (Turnholti 1976) LIX-LXIII (estudio de la tradición).

VALERIO DEL BIERZO

Este personaje no común nació hacia el 630 en la zona de Astorga (León). Durante varios años recibió la formación, quizás en Astorga, en una escuela que debía ser de buen nivel. Decidió luego abrazar la vida anacorética, siguiendo el ejemplo de Fructuoso. Aunque mantuvo a veces afectuosas relaciones con abades como Donadeo o con algunos monjes, detestó siempre y evitó la vida cenobítica, sintiéndose perseguido y atormentado por monjes envidiosos. Llegó a asumir de mala gana la cura de almas, pero prefirió la vida solitaria, que transcurrió en las zonas más inaccesibles del Bierzo. Se sintió continuamente perseguido y molestado por el diablo y sus secuaces. Lector incansable, ocupaba su tiempo leyendo, copiando textos y escribiendo libros que dedicaba a sus discípulos o a algún amigo. El obispo de Astorga Aurelio quería incorporarlo a la vida diocesana, pero Valerio consideró este intento como una nueva y violenta tentación diabólica, y la rechazó. Murió hacia el 695 en uno de los refugios del Bierzo donde había vivido Fructuoso (en el siglo X se suponía en el mismo lugar en el que fue fundado entonces el monasterio de San Pedro de Montes, León).

Espíritu original, consideraba el ascetismo riguroso como la condición del buen cristiano. Veía en los monjes orientales el único modelo a imitar así como en la vida de muchos confesores que se habían dedicado a la penitencia. Para él, el hombre debe soportar la presencia continua del demonio, que intenta perderlo por medio de mil engaños; resistirlos y combatirlo es la gran tarea del seguidor de Cristo, aunque la mayor parte de los cristianos se abstiene de la lucha.

Autor de obras de particular interés, es insigne también como compilador de textos que demuestran sus amplios y múltiples conocimientos. Parte de sus escritos nos son conocidos porque ejercieron un gran influjo en la península.

Su obra más relevante es una gran compilación hagiográfica, en la que reunió y ordenó numerosos textos monásticos, vidas de santos y relatos de diverso tipo, con la intención general de edificación moral en un grado bastante elevado. Esta compilación está dedicada a los monjes del Bierzo, súbditos del abad Donadeo, y está precedida por una composición rítmica acróstica (tipo de composición que él denomina invariablemente *Epitameron,* término quizás derivado de variantes de *(h)eptametrum,* con el significado de «poesía adornada de artificios»). En esta serie, cuyos pasajes eran numerados, y se

conservan restos de tal numeración en los manuscritos, son recogidos junto con una selección de las *Vitae Patrum* las vidas de Pablo, de Malco y de Ilarión escritas por Jerónimo, la de Antonio en la traducción de Evagrio, la de Germán escrita por Constancio, la de Ambrosio escrita por Paulino, la de Agustín por Posidio, las vidas de Frontón y Fructuoso, un tratado del Crisóstomo, varios opúsculos del mismo Valerio y algunos pasajes de Sulpicio Severo. Como conclusión hay otra poesía acróstica titulada *Epitameron consummationis libri huius.* Esta compilación fue una especie de libro abierto, por lo que posteriormente fueron eliminados algunos textos y se añadieron otros: la vida de S. Emiliano atribuida a Braulio, una serie de textos relativos a Martín de Tours con resúmenes de Sulpicio Severo y las *Vidas de los Padres de Mérida.* Es curioso que se reagrupen obras de estimable espiritualidad monástica con otras de tono netamente hagiográfico. No es fácil explicar la razón de la inserción de vidas como la de Ambrosio o de Agustín. Cuando se ocupaba de esta compilación, Valerio había redactado en un primer momento algunas *Narrationes* dedicadas al abad Donadeo, que, en tres partes, describen visiones del más allá presentadas como un anuncio y un estímulo a la práctica de la virtud. Ligadas a ellas, escribe una carta *De laude Egeriae* en honor de la célebre peregrina del siglo IV, cuyo *Itinerarium* conoce y sigue en los resúmenes y descripciones. En la carta predomina el tema de la mujer fuerte que no teme penurias y sufrimientos por el Señor.

Escribió además una gran colección de poesías *(Epitameron de quibusdam admonitionibus vel rogationibus: Sobre algunos consejos y súplicas)* acompañadas de nuevos artificios: varias composiciones, que tienden a ser alfabéticas, aunque no aparezcan todas las letras del alfabeto, están formadas por versos de cuatro vocablos que comienzan todos con la misma letra. Se trata de normas y consejos de vida santa para los diversos estados, sin que falten oraciones personales. Recordemos una obrita sobre los salmos, *De quinquageno numero psalmorum* (precedida de la habitual poesía), en la que, con finalidad edificante, se tiene un conjunto de frases extraídas del Salterio subdividido en tres partes (Casiodoro) de cincuenta salmos cada una (en la parte que se nos ha conservado están tomadas de los primeros treinta y tres salmos). Este trabajo demuestra un considerable dominio del texto de los salmos, que es utilizado en la forma admitida en la liturgia hispana. En una línea monástica, en que se trata a la vez de reprender a los monjes no observantes y de proponer un modelo de vida espiritual, se encuentra el escrito

De genere monachorum, inacabado, pero utilizado también en ambientes monásticos de vida rigurosa fuera de la península.

Mayor interés temático reviste un tratadito, transmitido de forma anónima pero suyo, *De vana saeculi sapientia* (del que parece que sólo se ha conservado una segunda versión, *nuperrima editio*). Consiste en una exaltación de la vida cristiana y en el desprecio de las cosas mundanas, comenzando desde los orígenes de la Iglesia. Es de la idea de que la vida cristiana auténtica se realiza en el ideal monástico, aunque son muchos los riesgos que comporta y pocas las posibilidades de alcanzarlo.

Las obras más personales e interesantes son las tres narraciones autobiográficas, también dedicadas al abad Donadeo: la primera de ellas es el *Ordo querimoniae prefati discriminis (Relaciones de las lamentaciones por mis desgracias)*, en que, con un estilo más bien retorcido y fatigoso y con escasa influencia bíblica, describe una serie de episodios de su vida, desde su conversión a la vida monástica. Inserta probablemente entre dos *Epitameron* que nos han llegado por separado, constituye un trabajo originalísimo por los abundantes mecanismos hagiográficos adaptados a una narración en primera persona: como autobiografía, en efecto, le falta el necesario diálogo interior, y como simple hagiografía se nos presentan momentos estridentes o hechos maravillosos como prueba de la especificidad de su vida, sin intentos edificantes, pero con un criterio medianamente ejemplar. El período narrado abarca unos cuarenta años.

Veinte años después de haber redactado estas notas, volvió sobre el tema en una especie de retractación: *Replicatio sermonum a prima conversione (Nueva relación desde mi primera conversión)* En este nuevo escrito existe el deseo de objetivar mayormente la exposición de los hechos, pero hacia el final recurre a los métodos opuestos, ya utilizados en la primera narración.

Como brevísimo complemento, sin duda inacabado, y con mayores desviaciones de la técnica anterior, escribe *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur (Prosigue el resto de las lamentaciones anteriores)*. La estructura del escrito resulta difícil de explicar, si no se tiene presente que falta una última revisión.

Para Valerio, obsesionado por la presencia diabólica, los males sufridos por los que se afanan en el camino de la perfección, ante todo por él mismo, están causados por el demonio, por su envidia y por sus numerosos agentes, es decir, los malos cristianos.

Ediciones y estudios CPL 1276-1293; Díaz 285ss; PL 87, 439-457; PLS 4, 2016-2028; R. Fernandez Pousa, *San Valerio Obras* (Madrid

1944); C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo An Ascetic of the Late Visigothic Period* (Washington 1949); M. C. Diaz y Diaz, *Anecdota wisigothica* I (Salamanca 1958); Id., *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media* (Santiago 1985) 31-61; Id., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa* (León 1983) 115-148; Id., *La Lettre de Valerius sur la bienheureuse Égérie*, en P. Maraval, *Égérie. Journal de voyage*, SCh 296 (Paris 1982); PLS IV, 2016-2018; J Fernandez, *Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo* HispS 2 (1949) 259-284, J. Gil-B. Lofstedt, *Sprachliches zu Valerio von Bierzo*· Cuadernos de Filología Clásica 10 (1976) 271-304; A. Robles, *San Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica* Teología espiritual 9 (1965) 7-50.

PSEUDO-SISBERTO DE TOLEDO

Bajo esta extraña denominación son colocadas algunas obras de apreciable valor literario y espiritual, que con fundamento en bastantes tenues indicios han sido atribuidas (Pérez de Urbel) al arzobispo Sisberto de Toledo, sucesor de Julián, que rigió la diócesis entre el 690 y el 693, cuando el XVI Concilio de Toledo lo depuso al ser acusado de alta traición. Se trata de los poemas rítmicos *Lamentum penitentiae* y *Exhortatio penitendi* junto con el escrito espiritual en prosa *Oratio pro correptione vitae flenda semper peccata*. En estos tres escritos se desarrolla, a través de variadas formas literarias y con sabor de pura construcción retórica, el arrepentimiento de un pecador que pide perdón, mientras se acusa de su propio comportamiento declarándolo fruto de la distracción y la ignorancia. El tema y la calidad de los textos han hecho pensar que se trata de páginas elaboradas por un sujeto de alto nivel social, duramente castigado por sus culpas y oprimido por el temor a las penas del más allá: tal condición se adecuaría bien con la del depuesto Sisberto; faltan, sin embargo, indicios más concretos para la atribución. Los textos manifiestan influencias isidorianas. En general y salvo pequeños errores, muestran un notable dominio de las técnicas poéticas y retóricas, con uso de múltiples variaciones como parte de la búsqueda de un clima emotivo. La tradición manuscrita es antigua y buena; la casi totalidad de los códices que las contienen transmiten conjuntamente las tres obras.

Ediciones y estudios CPL 1533, 1227, 1228; Díaz 304-306; PL 83, 1251-1274; K. Strecker: MGH, poet. karol. IV (Berlin 1929) 762-780; J. Perez de Urbel: Bulletin Hispanique 28 (1926) 308-311; C. M Sage, *Paul Albar of Cordoba Studies on his Life and Writings* (Washington 1943) 88.

CAPÍTULO IV

ESCRITORES DE ITALIA

Por PAOLO SINISCALCO, UBALDO PIZZANI
Y ANGELO DI BERARDINO *

INTRODUCCIÓN

Italia fue pronto objeto de las incursiones de los bárbaros: baste recordar los dos saqueos de Roma en el 410 y el 455. Pero, a lo largo de casi todo el siglo V, se trató de episodios transitorios, cuya incidencia en el ámbito literario fue escasamente relevante para nuestros fines. El bárbaro es visto bajo una luz absolutamente negativa, como el enemigo a combatir tanto por parte de los autores paganos (Amiano Marcelino) como por parte de los cristianos (Ambrosio): falta por completo un intento por encuadrar su presencia en el imperio en un contexto histórico y teológico, como hicieron en el siglo V Orosio y Salviano en otras regiones. Entre las huellas de la presencia de los bárbaros en obras compuestas en Italia durante el siglo V recordamos los sentimientos de lealtad de Máximo de Turín (serm. 81-82; CCL 23, 332ss) frente a la amenaza que acechó a su ciudad, el recuerdo de la destrucción de Milán por parte de Atila (452) en un sermón del Pseudo-Máximo (PL 57, 469ss), alguna indicación en León Magno (serm. 84, 1; PL 54, 433). El breve reinado de Odoacro y la guerra entre éste y Teoderico son recordados en algunos pasajes de las cartas del papa Gelasio (PL 59, 34. 73); pero sólo con Teoderico Italia se vio envuelta en la nueva realidad, que en un primer momento no se presentó demasiado mala gracias a la hábil y moderada política del monarca ostrogodo, que se refleja de manera clara en la lealtad de Ennodio y Casiodoro. En el período que va del siglo VI al VIII debemos distinguir dos momentos: la dominación de los godos hasta el año 536 y luego, después del tremendo

* P. SINISCALCO (Universidad La Sapienza [Roma] y Augustinanum [Roma]): los Papas hasta Gregorio Magno incluido, S. Benito, Secundino de Trento, *Liber Diurnus, Liber Pontificalis, Decretum Gelasianum,* U. PIZZANI (Universidad de Perugia): los demás Papas, Ennodio, Eugipio, Dionisio el Exiguo, Juan Majencio, Boecio, Casiodoro, Arator; A. DI BERARDINO (Augustinianum [Roma]: los demás textos).

intervalo de la guerra entre los godos y los bizantinos, el largo período de la dominación longobarda.

En el primer período, en definitiva bajo Teoderico, la cultura y las letras, en general, tuvieron todavía su espacio, mientras que bajo los longobardos fue el desastre completo: ya Gregorio Magno (finales del siglo VI) da la impresión de ser una figura totalmente aislada; después fue la nada, si se exceptúan modestos intentos favorecidos por los mismos longobardos, finalmente abiertos a una apariencia de civilización, es decir, de latinización (finales del siglo VII y siglo VIII). Pero si queremos puntualizar con más exactitud, incluso en el mejor período se tiene la impresión de que ya entonces la actividad cultural y literaria se había ya restringido a unos pocos centros (Roma, Milán, Ravena) donde emergen apenas unas pocas personalidades de excepción (Boecio, Casiodoro, Gregorio) sin la difusión más articulada que, en esa misma época, advertimos en África y también en la Galia. Incluso el nivel medio fue modesto en cuanto a calidad: el intento de Boecio y de su suegro Símaco por promover en la Italia de Teoderico una actividad cultural de alto nivel, alimentada sobre todo por el contacto con el griego, fue interrumpida por la muerte violenta de los protagonistas, pero, en cualquier caso, era demasiado ambicioso para la capacidad receptiva de la época. Más realista, Casiodoro promovió en Vivario una actividad escolar de mucha menor envergadura destinada a los monjes.

Ya sea por la fuerza de la tradición cultural, ya sea por la persistencia de una aristocracia muy aferrada al pasado, una característica de la actividad literaria de este período es el persistir de la herencia clásica, en formas diversas pero que se remiten todas a una misma matriz, desde el superficial clasicismo de Ennodio a la gran cultura filosófica de Boecio. Sólo en Italia, en pleno siglo VI, podía formarse un poeta tan apegado a las formas clásicas y tan hábil para componer versos como Venancio Fortunato. A esta literatura de elite se contrapuso en los niveles populares el gran florecimiento de *passiones* de mártires, en algunas de las cuales se percibe de manera más evidente la decadencia de la forma, y algún texto monástico, mientras que una clara tendencia a buscar una forma fácilmente comprensible, incluso por parte de los *rudes*, se advierte en los *Diálogos* de Gregorio Magno.

En este contexto, Roma representa un caso por sí mismo a causa de la fusión/tensión entre clasicismo y cristiandad. A la fuerza de la tradición clásica, más viva aquí que en cualquier otro sitio, se contrapuso la presencia del papa para sancionar la

afirmación de una tradición cristiana ya bien arraigada. El papa era la cabeza de todas las iglesias de Occidente, y los continuos contactos con las iglesias de otras regiones tuvieron repercusiones, incluso desde el punto de vista literario, por la exigencia de mantener la necesaria correspondencia. Pero en ese sentido fue importante, sobre todo, el contacto con Oriente, por lo que el griego fue siempre en Roma un poco de casa, y muchos papas fueron de origen griego, mientras que las repercusiones de las continuas luchas religiosas que turbaban el Oriente imponían también a Roma una cierta reflexión de carácter teológico. Pero, a pesar de esta situación de alguna manera privilegiada, después de Gregorio y, sobre todo, a partir de la mitad del siglo VII, también en Roma la decadencia fue relevante (M. Simonetti).

BIBLIOGRAFIA: *Magistra Barbaritas I barbari in Italia* (ed. G. Pugliese Carratelli, Milano 1979); *La cultura in Italia fra tardo antico e Alto Medioevo*, Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 nov. 1979 (Roma 1981); AA.VV., *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo espansione e resistenze* I (Spoleto 1982); T. S. BROWN, *Gentlemen and Officers Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A D 554-800*, British School of Rome (Roma 1984); *Dall'eremo al cenobio La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante* (Milano 1987); Ch. PIETRI, *Rome et Aquilée deux églises du IVᵉ au VIᵉ siècle* AAA 19 (1987) 225-253; J.-Ch. PICARD, *Le souvenir des évêques Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xᵉ siècle* (Roma 1988); G. SUSINI (ed.), *Storia di Ravenna L'evo antico* (Venezia 1990); S. PRICOCO (ed.), *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo* (Soveria Mannelli 1991); J. Moorhead, *Theoderic in Italy* (Oxford 1992); B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti fra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992); B. SAITTA, *La civilitas di Teoderico Rigore amministrativo, «tolleranza» religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota* (Roma 1993); AA.VV., *Storia dell'Italia religiosa, 1, Antichità e Medioevo* (Roma-Bari 1993); *Teoderico il grande e i Goti d'Italia*, Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano 2-6 novembre 1992) (Spoleto 1993).

I. LOS PAPAS Y SUS ESCRITOS

HILARO

San Hilaro (461-468), de origen sardo, hijo de Crispino, es papa desde el 19 de noviembre del 461 al 29 de febrero del año bisiesto 468 (sin embargo, en el Martirologio Jeronimiano y en

el Romano es conmemorado el 10 de septiembre). Antes de llegar a ser obispo de Roma, había sido enviado por León I al Sínodo de Éfeso para representar junto con Julio de Pozzuoli a la sede romana. El Sínodo, presidido por Dióscoro, se había concluido con un golpe de mano y el mismo Hilaro había corrido grave peligro: su comportamiento en aquella marejada había sido aprobado por León I (cf. *Ep.* 44: PL 54, 827). De él ha quedado el testimonio del *Liber Pontificalis,* bastante detallado, las indicaciones procedentes de las actas de los concilios y alguna huella relativa a su correspondencia. Ciertamente interviene en los asuntos eclesiásticos de Oriente y de Occidente. En la línea de León I, del que es inmediato sucesor, busca la manera de afirmar y hacer más fuerte el primado de Roma con una serie de intervenciones encaminadas a determinar los límites de la autoridad de los obispos y sus relaciones con el papa. En particular, se hace presente en las iglesias de la Galia, donde quiere que el obispo de Arlés continúe siendo vicario pontificio para aquella región, e impide que los obispos designen y elijan a sus propios sucesores. Por razones similares interviene igualmente en España. Allí confía al obispo de Sevilla la tarea de vicario apostólico.

En un momento en que la situación política del Imperio es muy comprometida, conduce con su acción a reforzar la unidad de la Iglesia y, en ciertas marejadas, requiere al brazo secular para impedir que se difundan doctrinas consideradas contrarias al Credo cristiano. Así sucede con el emperador Antemio, cuando el culto arriano y las ideas macedonianas sobre la no divinidad del Espíritu Santo tienden a difundirse en la ciudad de Roma, como afirma el papa Gelasio. Una decretal suya, según el *Liber Pontificalis,* confirma los Concilios de Nicea (325), de Éfeso (431), de Calcedonia (451) —mientras que calla sobre el Concilio de Constantinopla (381), que sólo será reconocido por Roma a comienzos del siglo VI— y el *Tomo* de León I. La misma fuente da a conocer que Hilaro hace proseguir los trabajos en la basílica de San Lorenzo Extramuros y hace construir algunos oratorios en los laterales del Baptisterio Lateranense, en particular uno en honor de Juan Bautista y otro en honor de Juan Evangelista. Todavía hoy, sobre el arquitrabe de la puerta de este último, se lee: *Liberatori suo beato Iohanni Evangelistae Hilarus episcopus famulus Christi.* En efecto, quiso que esta construcción fuese realizada en recuerdo del episodio ocurrido durante el Concilio de Éfeso, el conocido como *Latrocinio de Éfeso,* cuando, al correr peligro su vida, se refugió en la tumba del Evangelista y allí se salvó. El *Liber Pontificalis* le atribuye también la creación de dos

bibliotecas en San Lorenzo Extramuros. Como otras noticias transmitidas por el mismo documento y concernientes a las riquezas que en aquellos años dramáticos habrían afluido a la Iglesia de Roma con motivo de donaciones por parte de miembros de la casa imperial o de familias senatoriales, tampoco ésta fue considerada plausible durante mucho tiempo. Recientemente, sin embargo, ha encontrado confirmación en las inscripciones que han sido descubiertas.

Ediciones y estudios: CPL 1662-1663; PL 58, 9-32; PLS 3, 379-381; 441-443; Thiel 126-174; LP I, 242-248; Mart. Hier. 500; E. AMMAN, *Hilaire (saint):* DTC 6/2, 2385-2388; Hfl-Lecl, 2, 566-621; AS, sept. III, 553-574; EC 6, 1618; BS 7, 738-753; LTK 5/2, 339; Cath 5, 729; DHGE 24, 448; H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico* I (Roma 1930) 380-384; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 227, 229, 230; 353-354; R. U. MONTINI, *Le tombe dei papi* (Roma 1957) 103, n.46; P. PASCHINI-V. MONACHINO, *I papi nella storia* I (Roma 1961) 118-120; G. SCALIA, *Gli «archiva» di papa Damaso e le biblioteche di Papa Ilaro:* SM 18 (1977) 39-64.

SIMPLICIO

A San Simplicio (468-483), el *Liber Pontificalis* lo hace nativo de Tívoli, en las cercanías de Roma. Esta fuente, mientras que habla con una cierta extensión de las iniciativas emprendidas por el pontífice para reconstruir o para dar nuevo vigor a los edificios eclesiásticos de la Urbe, calla sobre otros aspectos de su obra, en particular sobre lo referente a los tempestuosos acontecimientos del Oriente. En los años que siguen al 468 tienen lugar muchos acontecimientos importantes. En el 472, Roma es saqueada por tercera vez por los bárbaros liderados por Ricimero: la ciudad es pasada a cuchillo y fuego; muchas basílicas, a excepción de la vaticana, son saqueadas. De aquí nace la preocupación de Simplicio, que consagra la basílica de S. Esteban *Rotondo,* en el Celio, la de S. Andrés Apóstol, cerca de Santa María la Mayor, otra dedicada a S. Esteban, no lejos de S. Lorenzo Extramuros, y otra sobre la tumba de Santa Bibiana, junto al palacio de Liciniano. Establece además en S. Pedro, S. Pablo y S. Lorenzo Extramuros un servicio semanal de modo que la administración de los sacramentos de la penitencia y del bautismo se celebren regularmente (cf. LP I, 249). Pero en estos mismos años se suceden muchos otros acontecimientos relacionados con el Imperio romano.

En el 476, como es conocido, Odoacro, ya guerrero junto a Atila, aclamado rey por un tropel de soldados germanos, toma Pavía, donde el emperador romano Orestes se había refugiado junto con su hijo Rómulo Augústulo. Orestes es decapitado, y Augústulo es obligado a renunciar ante el Senado a su título y a declarar extinto el Imperio occidental. De esta manera, la relación de Roma y de la Iglesia de Roma con Constantinopla cambia: el papa se encuentra solo para defender, en particular, el primado de la Iglesia de Roma en una situación de gran debilidad política. En esta escena se mueven personajes que han de realizar cada uno su propio proyecto y que a menudo usan medios reprobables: baste recordar a Zenón, emperador de Oriente, al que se opone Basilisco, el cual, una vez que toma el poder, condena el Concilio de Calcedonia con la *Encíclica,* fortaleciendo el monofisismo; a Acacio, patriarca de Constantinopla; a Timoteo Ailuro, patriarca de Alejandría en Egipto, que entró en la ciudad y obligó al obispo anterior, Salofaciolo, a marchar junto a los monjes pacomianos de Canopo; a Juan Talaya, que tras la desaparición de las dos figuras precedentes se hace consagrar obispo de Alejandría.

En medio de complicadas vicisitudes políticas y religiosas, dominadas por el fuerte partido de los monofisitas y por el encendido enfrentamiento entre la sede romana y la constantinopolitana, Simplicio interviene a menudo con cartas dirigidas a Zenón, Basilisco y Acacio para afirmar el primado de Roma (se niega a reconocer el canon 28 de Calcedonia sobre los privilegios de la Iglesia de Constantinopla, nueva Roma) (cf. JW 569), para invitar a defender la doctrina tradicional, para evitar que fuesen confiadas grandes sedes apostólicas a personajes indignos o herejes, sobre todo en relación con Alejandría. Pero sus llamamientos no tuvieron éxito, y, a su muerte en el 483, la disensión entre la Iglesia de Oriente y Roma aparece muy agria. En Occidente interviene ante Juan, obispo de Ravena, que había consagrado al obispo de Módena, negando a este último el oficio. En Sevilla nombre como vicario suyo para España a Zenón de Sevilla (cf. JW 590). Han quedado una veintena de sus cartas: en gran parte se refieren a la cuestión monofisita. En una epístola (3, 5) afirma la validez de las decisiones papales en materia de fe.

Ediciones y estudios: CPL 1664; PL 58, 35-62; PLS 3, 443-444; A. Thiel, 175-214; LP I, 92-93; 249-251; III, 86-87; Coll. Avell.: CSEL 35, 124-155, ed. O. Günther, donde se leen 14 *epistulae;* 4 cartas han sido publicadas por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma:* ABAW 10 (München 1934); Acta SS. Martii I (Parisiis 1865) 133-138; DTC 14, 2161-2164; EC 11, 1953, 648-649; Vies des Saints 3, 226-228; LTK 9/2, 777-778; CE 13, 232; Grande Dizionario Enciclop. UTET 18, 849-850; F. X. SEPPELT, *Storia dei Papi* I (Roma 1962) 134-137; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia.* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 296-297; 354.

FÉLIX

A San Félix (papa desde el 483 al 492) es costumbre atribuirle el nombre de Félix III, aunque en realidad es Félix II, cuya consagración tiene lugar en Roma en el año 355 por intervención de Constancio II; no hay que considerarlo en la línea de los papas en cuanto que no sucede, sino que sustituye a Liberio, enviado al exilio por el emperador de fe arriana.

Según el *Liber Pontificalis* nace en Roma y es hijo de Félix, que, enviudado, es sacerdote del título de Fasciola, ahora Nereo y Aquileo. El futuro obispo se desposa y tiene hijos antes de llegar a ser presbítero. De su descendencia, en el siglo posterior, nacerá Gregorio Magno (cf. *Dial.* 4, 16). Hace erigir en la Urbe la basílica de S. Agapito, situada junto a la de S. Lorenzo, y a su muerte es sepultado en San Pablo Extramuros. Según la indicación del Martirologio Romano, donde es mencionado como lo son todos los papas de aquel tiempo, muere el 25 de febrero.

Durante el período de su pontificado tiene que hacer frente a graves problemas que implican a la Iglesia, en Italia y fuera de Italia. En Italia, Odoacro detenta de hecho el poder, a pesar de haber reconocido a Zenón como cabeza de todo el Imperio. Basilio, prefecto del pretorio, que ejerce en Roma su mandato en nombre de Odoacro, favorece la elección de Félix.

En África, bajo Unerico, las persecuciones de los vándalos arrianos continúan e incluso se intensifican: muchos pierden la vida o sufren mutilaciones; otros, especialmente entre los obispos, son exiliados (Víctor de Vita describe esta violenta y cruel persecución en su *Historia persecutionis Africanae provinciae).* Félix III hace diligencias ante Zenón (cf. Evagrio, *Historia ecclesiastica* 3, 20) para que intervenga en su favor. En el 487, bajo Guntamundo, la situación mejora para los católicos. Félix regula con severidad los casos de muchos que, no raramente forzados bajo la amenaza de las autoridades civiles, habían recibido un segundo bautismo arriano. Sin embargo, Félix afronta la controversia más grave con el Imperio y la Iglesia de Oriente. Desde el año de su elección recibe la noticia de que en Alejandría de Egipto había sido restablecido Pedro Mongo, patriarca de Alejandría, monofisita, muy fiel a Dióscoro, que ya en tiempos de Simplicio

había disputado la sede a Juan Salofaciolo. Tal intención sólo la podía conseguir con el apoyo que Mongo había recibido de Acacio, patriarca de Constantinopla. Por ello, Félix envía a Vital y Miseno como legados suyos a Constantinopla, con una carta para Zenón, en la que pide que Pedro Mongo sea alejado de Alejandría, y una carta a Acacio, en la que pide el fin de las relaciones de este último con Pedro y del deseo que está cumpliendo de dominar todas las iglesias. Habiendo recibido después otros mensajes de la capital del Oriente romano y de Egipto, Félix se decide a intervenir más decididamente y, probablemente a través del *defensor ecclesiae,* su homónimo, hace llegar a sus legados, ya en viaje, otras cartas en las que intima a Acacio a venir a Roma para someterse a jucio e informa de esta decisión al emperador. Llegados a Constantinopla, Vital y Miseno asumen una actitud de espera y dan a entender que están en comunión con Pedro Mongo. Cuando Félix conoce el asunto, antes aun de que regresen a Roma, excomulga de acuerdo con un sínodo de obispos italianos convocado en Roma en junio del 484 a los dos legados y al mismo Acacio. Se inicia aquella grave ruptura eclesiástica entre Occidente y Oriente que se suele denominar «cisma acaciano», que dura desde el 484 al 519, poco después de la muerte de Acacio, que tuvo lugar en el 489. Tres intentos encaminados a restablecer la comunión entre Roma y Constantinopla, acaecidos entre el 488 y el 491, fracasaron: el papa no se reconcilia con los patriarcas constantinopolitanos que suceden a Acacio (Fravita y Eufemio), pues además el nombre de Acacio permanece escrito en los dípticos de los difuntos.

Tras la muerte de Zenón (491) y la coronación por parte de Eufemio del nuevo emperador, Anastasio, Félix solicita en vano a este último la condena de los cismáticos y la sumisión al pontificado romano.

Después del 490, Félix interviene en la controversia pelagiana tras saber que algunos obispos dálmatas compartían las ideas de Pelagio: escribe dos cartas a uno de esos obispos, Honorio, y une a la segunda carta un escrito sobre la gracia y sobre el pecado. En el 491 compone una obra, el *Contra Andromacum* (atribuida erróneamente a Gelasio), donde se opone al restablecimiento de la antigua fiesta pagana de las Lupercales, precisamente querido entre otros por Andrómaco, un miembro de la aristocracia romana del círculo de Odoacro.

Dos inscripciones procedentes de la basílica de S. Pablo Extramuros (cf. G.B. de Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, I, n.831 y 833) se refieren, una al padre de Félix y otra a él mismo y a su familia.

Ediciones y estudios: Su correspondencia nos ha sido transmitida por tres colecciones: la *Avellana* (ed. O. GUNTHER, CSEL 35, 1-2, 1895-1898), la *Berolinensis* y la *Veronensis* (ed. E. SCHWARTZ, ACO I, 2, 1925-1926); CPL 1665-1666; PL 58, 893-973 *(epistulae et decreta);* PLS 3, 719-722; A. THIEL, I, 222-277; AS, febr. III, 507-514; Mart. Rom. 76-77; LP I, 252-254; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma:* ABAW 10 (München 1934) 6-7; 63-85; 111-113 [aquí son publicadas las *Epistulae:* 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 12, 14 (bajo el nombre de Gelasio), 15, 16, 17 y 18]. Han llegado hasta nosotros fragmentos de escritos de Félix, cf. PL 119, 1016; MGH, Epp. VI, 491 y 518; E. PERELS, ZKG 52 (1932) 162-163; cf. JW 2813 y 2819; G. POMARÈS, *Gélase Ier, «Lettre contre les Lupercales» et dix-huit messes du Sacramentaire léonien*, SCh 65 (Paris 1960); H. KOCH, Sitzungsber., 6 Heft (München 1935) (Gelasio, que sucede en la cátedra apostólica a Félix, habría escrito algunas de las cartas del mismo Félix); N. ERTL, *Diktatoren frühmittelalterlichen Papstbriefe:* Archiv f. Unkundenforschung 15 (1938) 61-66; W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas* (Roma 1939) 28-32 (se niega la autenticidad de las *Epistulae* 6, 7, 10 y 12); C. COEBERGH, *Le pape Gélase Ier auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien:* SE 4 (1951) 46-102; B. CAPELLE, *Messes du pape Gélase dans le Sacramentaire de Vérone:* Travaux Liturgiques II (1962) 79-105; B. DE GAIFFIER, *«Les notices» du pape Félix dans le Martirologe Romain:* AB 81 (1963) 346-348; VIES DES SAINTS, III, 9-11; EC 5, 1135; Cath 4, 1149-1150; LThK 4/2, 68; BS 5, 579; DHGE 16, 889-895.

GELASIO

El breve período del pontificado de S. Gelasio (492-496) no oculta, a través de las diversas fuentes que nos hablan de él, el relieve de su figura. El *Liber Pontificalis* lo considera oriundo de África y lo llama, con una fórmula no oficial o litúrgica, «padre de los pobres» por la obra que realizó en favor de los más débiles y por la generosidad que prodigó. Vivió en tiempos de Teoderico, rey de Italia, y de Anastasio, emperador de Oriente. Nos han llegado muchas cartas suyas dirigidas a Anastasio (en una de ellas se desarrolla la distinción entre la autoridad de los pontífices y la de los soberanos: «Hay dos principios, augusto emperador, por los que este mundo es gobernado: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder regio. Entre estos dos, el oficio de los obispos es el más gravoso, porque ante el juicio de Dios deben rendir cuentas también de los mismos reyes. Tú sabes, en efecto, clementísimo hijo, que te ha sido dada facultad para gobernar con autoridad sobre el género humano, pero que debes, con todo eso, inclinar con devoción la cabeza ante los que presiden las cosas divinas y debes de esperar de ellos los

medios para tu salvación»: *Ep.* 12, del año 494) y a Teoderico (en la que, entre otras cosas, le pide que custodie las leyes de los «principios romanos»).

Escribió también cartas a grupos o a cada uno de los obispos de la Dardania (afirmando el derecho de la sede romana para imponer a quien es considerado hereje o cismático que se abstenga de actos contrarios a la fe ortodoxa), de la Galia (para expresar el consuelo que le produce su actividad y el dolor que, por el contrario, sufre por causa del cisma acaciano), de Italia (para dar indicaciones sobre la ordenación de los sacerdotes en la difícil situación civil, económica y política en que se encontraba la península por causa de la guerra y del hambre), de la Dalmacia y el Piceno (para precaverlos contra el peligro del pelagianismo que se estaba difundiendo en aquellas tierras) y de su misma provincia eclesiástica (para animar a sus hermanos a enfrentarse con las muchas dificultades que continuamente surgían). Al senador Andrómaco le dirige un tratado contra las fiestas de las Lupercales, que pervivían y se celebraban todavía en ese tiempo. De él se han conservado también obras disciplinares y sobre errores doctrinales, en especial contra los monofisitas. En cambio, se han perdido las homilías de tema litúrgico y bíblico así como los himnos compuestos por él.

El *Liber Pontificalis* señala que bajo el pontificado de Gelasio no tiene fin, como ya sabemos, la división con las Iglesias orientales. El cisma acaciano continúa. La línea de Gelasio sigue la adoptada por Simplicio y Félix. Él afirma sus derechos para condenar y absolver con independencia de los concilios, por la autoridad que deriva a la sede romana de Cristo a través de Pedro. Niega la comunión, a pesar de haberla pedido, a Eufemio, patriarca de Constantinopla, por continuar manteniendo relaciones estrechas con los herejes y por justificar a los cismáticos. Por otra parte, defiende las prerrogativas de las sedes patriarcales de Antioquía y de Alejandría ante las pretensiones de Constantinopla.

Los principios disciplinarios de sus escritos han sido a menudo introducidos en los cánones eclesiásticos, siéndoles reconocida una validez más general. Por esto también, además de por la caridad que siempre ejerció hacia todos, el recuerdo de Gelasio se ha extendido a lo largo de los siglos. Dionisio el Exiguo trazó un vivo pérfil en una carta que encabeza su colección de decretales (cf. THIEL, *Ep.* 14).

Son de Gelasio o le son atribuidos seis tratados teológicos, de los cuales uno se dirige contra el pelagianismo (*Dicta adversus Pelagianam haeresim.* PL 59, 116ss; A. THIEL, I, 400-436) y

cuatro contra el monofisismo (*Gesta de nomine Acacii* PL 58, 928ss; A. THIEL, I, 440-453; 791-800; *Tomus de anathematis vinculo:* PL 59, 102ss; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma,* 7-15; *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium·* ibid., 85-106; *De damnatione nominum Petri et Acacii:* PL 59, 85ss; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen.* 106-111). Sobre las Lupercales ha dejado un tratadito titulado: *Adversus Andromachum contra lupercalia.* PL 59, 110ss; A. THIEL, I, 453-464. A él también se le atribuye una *Deprecatio* [cf. B. CAPELLE, RBen 46 (1934) 135-144].

Ediciones y estudios CPL 1667-1675; PL 59, 13ss, PL 64, PLS III, 746-787, A. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* I (Braunsberg 1868) (reimp. 1974) 287-510. La mayor parte de las cartas han sido conservadas en la colección *Avellana* (editada por O. GUNTHER, CSEL 35), en las colecciones *Berolinensis* y *Veronensis* (editadas por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma* ABAW 10 [Munchen 1934]; un estudio histórico sigue a los textos) y en la colección *Britannica,* que contiene fragmentos de cartas de Gelasio I, Pelagio I y Nicolás I, cf. P. EWALD, Neues Archiv 5 (1880) 509-526; 562-563, TH. MOMMSEN, MGH, AA 12, 389-391 (*Epistulae* 5, 16, 46 y 47); S. LOEWENFELD, *Epistolae Romanorum Pontificum inedītae* (Leipzig 1885), reimp. 1959, 1-12 (*Epistula* 22); G. POMARES, *Gélase Ier, «Lettre contre les Lupercales» et dix-huit messes du Sacramentaire léonien,* SCh 65 (Paris 1959). P. EWALD, in Neues Archiv 5 (1880) 505-535; 562-563 (sobre la colección *Britannica),* A. ROUX, *Le pape S Gélase Ier* (Paris 1880); K. LOTTL, *Die Gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites* (Berlin 1936); B. CAPELLE, *Le Pape Gélase et sa Messe romaine* RHE 35 (1939) 21-34 (p.26 n.2 sobre la *Deprecatio Gelasii*), G. SORANZO, *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana* RSCI 1 (1947) 3-21; J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* I (Wien 1948) 416s (trad. italiana, Torino 1953); W. ENSSLIN, *Auctoritas und Potestas Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I* HJ 74 (1955) 661-668; R. MERKELBACH, *Zur Epistola Papae Gelasii Adversum Andromachum* VC 10 (1955) 176-177; J. JANINI, *Gelasio y el Sermón «de neglecta solemnitate»* SP (TU 93) (Berlin 1966) 250-260; J. L. NELSON, *Gelasius I Doctrine of Responsability A Note* JThS 18 (1967) 154-162; J. TAYLOR, *The Early Papacy at Work Gelasius I (492-496).* JRH 8 (1974-1975) 317-332; A. W. J. HOLLEMANN, *Pope Gelasius I and the Lupercalia* (Amsterdam 1974); H M. HOEFLICH, *Gelasius I Doctrine and Roman Law One further Word* JThS 26 (1975) 114-119; S. PRETE, *La lettera di Gelasio I ai vescovi del «Picenum» sul pelagianesimo 1 nov 493* Studia Picena 4 (1976) 9-28; G. OTRANTO, *Due epistole di papa Gelasio I (492-496) sulla communità cristiana di Lucera* VetChr 14 (1977) 122-137; J. MOORHEAD, *The Laurentian Schism East and West in the Roman Church* ChHist 47 (1978) 126-136; W. ULLMANN, *Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I* HJ 97/98 (1979) 41-70; W. ULLMANN, *Gelasius I (492-496)* (Stutt-

gart 1981); P. NAUTIN, *Gélase I*er DHGE 20 (1984) 283-294; H. HILL, *Elfric, Gelasius and Saint George* Mediaevalia 11 (1985) 1-17.

DECRETUM GELASIANUM

Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Se trata de un documento, conservado en muchas colecciones canónicas desde el siglo VIII al XII, que quizás se remonta en su forma definitiva a comienzos del siglo VI y que se compone de cinco partes. Las tres primeras manifiestan las fuentes de la autoridad, que garantizan la fe. Éstas son enumeradas en orden decreciente: se comienza por los siete dones del Espíritu Santo en Cristo, a los que sigue un catálogo de los nombres de la segunda persona de la Trinidad y un texto de Agustín relativo al misterio de la Trinidad (cf. *In Io Evang* 9, 7); se pasa luego a las Sagradas Escrituras, de las que suministra una lista de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; para llegar, finalmente, al primado de la Iglesia de Roma, a la que siguen las Iglesias de Alejandría y de Antioquía. Según algunos estudiosos, esta parte se remontaría a los tiempos del papa Dámaso (366-384) (cf. *Patrología,* vol. III [BAC 422, Madrid 1981] 328-329). En la cuarta parte se menciona una serie de concilios generales y se enumeran los nombres de los Padres que permanecieron fieles a la doctrina ortodoxa, cuyos escritos son, por tanto, aconsejables. Finalmente, la quinta parte ofrece una lista de libros admitidos como ortodoxos o proscritos como apócrifos. La referencia a autores que vivieron en la segunda mitad del siglo V (entre los reprobados están Pedro Mongo, Pedro Fulón, Acacio, Fausto de Riez; entre los aprobados se menciona a León I y Próspero de Aquitania) así como el silencio respecto a las controversias sobre los Tres Capítulos hacen suponer que estas partes del *Decretum* hayan sido compiladas a finales del siglo V o a comienzos del VI. La tradición manuscrita, bastante rica, lo atribuye al papa Hormisdas (514-523). El resto del documento es atribuido por los códices al papa Dámaso. La crítica moderna no está de acuerdo sobre el origen y las fuentes que habrían influenciado las diversas partes del documento. Tal como lo conocemos hoy, está bien testimoniado desde el siglo VII.

Ediciones: CPL 1676; PL 59, 157ss; PL 62, 537ss (donde aparece como decretal hecha pública por Hormisdas); PLS 1, 316; E. VON DOBSCHUTZ, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischen Text,* TU 38/4 (Leipzig 1912) 3-60.

Estudios G. MORIN, *Les «statuta ecclesiae antiqua» sont-ils de Césaire d'Arles?.* RBen 30 (1913) 240-332; R. MASSIGLI, *Le décret pseudo-gélasien* RHL (1913) 155-170; J. CHAPMAN, *On the Decretum gelasianum* RBen 30 (1913) 187-207; 315-333; DACL 6 (1924) 722-747; DBS 3, 579-590; E. SCHWARTZ, *Zum Decretum gelasianum* ZNTW 29 (1930) 161-168; E. GOELLER, ZRGKanon. Abt 56 (1936) 63, n.2; E. WURM, *Studien zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus* (Bonn 1939) 109; H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankenreich* (Berlin 1975) 124; CE 6, 314-315; Cath 4, 1804; *Patrología* III (BAC 422, Madrid 1981) 328-329 (en particular para lo que respecta a la primera parte del escrito, a la cual, según algunos estudiosos, no se le excluye un origen damasiano: cf. también allí la bibliografía); CH. MUNIER, DHGE 20, 303-304; W. ULLMANN, *Gelasius I (492-496)* (Stuttgart 1981) (la última parte del volumen está dedicada también al *Decretum Gelasianum*); E. PERETTO, *Decreto Gelasiano* DPAC I (Salamanca 1991) 567-568; J. HILL, *Elfric, Gelasius und Saint George* Mediaevalia 11 (1985) 1-17; V. GROSSI, *L' «auctoritas» di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)* Augustinianum 31 (1991) 329-360 (en el *Decretum* se recurre a la «auctoritas» de Agustín a propósito del pecado original), M. BRETT, *The «Collectio Lanfranci» and its Competitors, Intellectual Life in the Middle Ages,* en *Studi in onore di M Gibson* (London-Rio Grande, Ohio 1992) 157-174 (examen del manuscrito de la Bodleian Library de Oxford Bodl. 561, que contiene el *Decretum* en la forma en que se encuentra en la *Collectio Lanfranci)*

ANASTASIO II

Anastasio II (496-498) nace en Roma en la región quinta, llamada *Caput Tauri;* hijo de Pedro, sacerdote como el padre de Félix III. Fue pontífice durante un año, once meses y veinticuatro días, en tiempos del rey Teoderico. Según el *Liber Pontificalis,* que nos ofrece la mayoría de las noticias sobre él, Anastasio II habría tenido un comportamiento demasiado favorable hacia el cisma acaciano y la Iglesia de Oriente, provocando una reacción en la Iglesia de Roma, donde muchos clérigos y sacerdotes se habrían separado de su comunión. Es indudable que los cronistas de los siglos XIII y XIV tuvieron como buenas las noticias del *Liber* (incluso Graciano las reproduce en su *Decretum* I, 19, 9) y dieron, entre otras, la noticia de su muerte como un castigo de Dios al haber querido el papa rehabilitar la memoria de Acacio. Las cartas auténticas de Anastasio desmienten por completo esta última noticia. Dante lo pone en el *Infierno* (XI, 8-9) entre los heresiarcas en cuanto apartado del camino recto por Fotino. Sin duda, la actitud de Anastasio hacia los cismáticos orientales fue más amable y dispuesta a un entendi-

miento que las maneras anteriores de Simplicio, Félix y Gelasio. Su deseo era el de conducirlos a la unión con Roma. Con esta intención envió dos legados ante el emperador en Constantinopla (cf. JW 748) para notificarle su propia consagración como obispo de la Iglesia de Roma y pedirle al mismo tiempo que reconociese al primado de la Sede romana, no recordase más en los dípticos el nombre de Acacio y facilitase el retorno a la fe ortodoxa al patriarcado de Alejandría. El papa reconoció además la validez de los bautismos y de las ordenaciones conferidas por Acacio (cf. DS 169), aunque exigió la condena del patriarca cismático y no concedió nada en el plano doctrinal. Los dos legados del pontífice, según las instrucciones recibidas, pidieron también entrar en contacto con los representantes del patriarca de Alejandría en Constantinopla. Ulteriores sospechas en el partido de los sostenedores de la línea adoptada por los papas inmediatamente a*Julián de Toledo*nteriores se levantaron a causa de las relaciones que Anastasio promovió con Tesalónica. Andrés, el obispo de esta ciudad, que con anterioridad había defendido encarnizadamente la memoria de Acacio, se había decidido a pronunciar públicamente una excomunión contra él y a hacer leer en las iglesias una carta de Gelasio que adoptaba una posición claramente negativa con respecto a aquél. Después, envió a Roma al diácono Fotino, que había sido admitido junto al papa. Un acto juzgado demasiado débil por algunos celantes, a los que parecía que Fotino no había dado al papa garantías suficientes. Además se hizo correr la voz de que Anastasio había retirado la condena a Acacio y habría firmado el *Henoticon* de Zenón, cosas que no sucedieron. Estos hechos permitieron la formación de un partido contrario al pontífice, del que, en cierto modo, también se hace portavoz el autor del *Liber Pontificalis*.

Sabemos que Anastasio se interesó también por las Iglesias de la Galia disminuyendo los derechos de la sede episcopal de Arlés para transferirlos a la de Vienne, con un decreto que fue luego anulado por el papa Símaco. Además, en una carta dirigida a los obispos de la Galia (sobre cuya autenticidad algunos estudiosos han dudado), condenó como herejía la doctrina llamada traducianista, según la cual las almas no son creadas por Dios con un acto libre, sino que vienen a la existencia por generación (cf. JW 751; DS 170). Durante su pontificado parece que tuvo lugar la conversión al catolicismo de Clodoveo, rey de los francos (Navidad del año 497 o más tarde: en este segundo caso en tiempos del papa Símaco), después de la victoria contra los alamanes. Una conversión que tendrá en los siglos

posteriores grandes repercusiones no sólo religiosas, sino también políticas.

En el pórtico de la basílica de S. Pedro se ha conservado su epitafio (cf. G. B. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* III [Romae 1861] 125). El título de santo que se le atribuye se encuentra en algunas listas de pontífices romanos; su nombre, sin embargo, no aparece en ningún martirologio antiguo ni se tiene conocimiento de que se le haya dado culto alguno.

Ediciones y estudios: CPL 1677; PL 59, 19ss [donde se encuentra una sola carta auténtica, la tercera (=*Ep.* 81 de la *Colección Avellana),* de las cuatro que se le atribuyen]; JW I, 95ss, n.744-751; II, 693; Thiel 82ss; 615-637. La carta (cf. JW 96, n.745) que Anastasio habría enviado a Clodoveo con motivo de su bautismo es un falso del siglo XVIII; cf. J. Havet, *Questions Mérovingiennes*, en *Oeuvres* I (Paris 1896) 61-71. LP I, 258-259; 751; II, 693; Viani, *Vite dei due pontefici S. Gelasio e S. Anastasio II* (Modena 1880); Schnuerer, *Das Papsttum zur Zeit Theoderichs des Grossen:* Hist. Jahrb. 9 (1888) 251ss; J. P. Kirsch, DHGE 2 (1914) 1473-1475; L. Duchesne, *L'Église au VIème siècle* (Paris 1925) 14-16; L. Broel-Plater, *De primatu Romanorum Pontificum (496-590)* (Roma 1930); H. Rahner, *Die gefaelschten Papstbriefe aus dem Nachlass von J. Vignier* (Freiburg i.Br. 1935) 67-128; O. Bertolini, DBI 3 (1961) 22-24; H. Grisar, *Roma alla fine del mondo antico* II (Roma 1943) 13-17; BS 1, 1071; A. Fliche-V. Martin, *Historia de la Iglesia.* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 316-317; 355.

SÍMACO

San Símaco (498-514), nacido en Cerdeña, hijo de Fortunato, tuvo en tiempos de Teoderico un pontificado bastante largo y atormentado, desde el día de su consagración, cuando a la par fue elegido como obispo de Roma Lorenzo por una parte del clero y del Senado de la Urbe contraria a él. Por lo que se puede deducir de las fuentes antiguas y, sobre todo, de Teodoro el Lector, la causa de la doble elección al solio pontificio fue la intromisión de Constantinopla en los asuntos de Roma.

En tiempos de Anastasio II, el cónsul romano Festo había sido enviado por Teoderico junto al emperador de Oriente Anastasio y allí se había comprometido a conseguir que el obispo de Roma le fuese favorable y suscribiese el decreto de unión inspirado por Zenón, el *Henoticon*. Vuelto a Roma, con ocasión de la elección de un nuevo papa, Festo apoyó a Lorenzo pues lo sabía dócil a los deseos del emperador Anastasio; consiguió

dividir al clero y al Senado y lo hizo consagrar obispo de la ciudad en la iglesia de Santa María la Mayor al mismo tiempo que Símaco era consagrado en S. Pedro. De esta manera se creó una situación tan grave y anómala que indujo a los dos pontífices a ir hasta Ravena y someter su causa a Teoderico. Éste determinó que ocupase la Sede el que había sido ordenado cronológicamente antes y había obtenido mayor número de votos. Las condiciones requeridas eran satisfechas por Símaco, que regresó a Roma y tomó posesión de la cátedra de S. Pedro, mientras que Lorenzo fue constituido obispo de Nocera por el mismo Símaco.

La situación, sin embargo, estaba lejos de ser resuelta. El partido representado por Festo no rindió las armas. Mientras tanto, en el año 499, Símaco convocó un sínodo en la basílica de S. Pedro que emanó normas para que en el futuro no pudieran repetirse luchas por la elección del pontífice. Entretanto, en el año 500, Teoderico fue recibido solemnemente en Roma por el Senado y por el pueblo, por el papa y por el clero. Poco después, una vez que el rey había regresado a Ravena, Símaco fue acusado de graves irregularidades y pecados: se dijo que no había celebrado la Pascua en el tiempo debido y, más aún, que era culpable de haber dilapidado los bienes eclesiásticos y de comportamientos carnales. Teoderico se determinó a enviar a Roma un obispo visitador, Pedro de Altino, que confiscó las iglesias y las propiedades eclesiásticas. En definitiva, Símaco, sin haber sido juzgado, fue tratado como si ya hubiese sido depuesto. Dos sesiones de un sínodo, celebrado en Roma por voluntad de Teoderico con el fin de juzgar los fundamentos de las acusaciones lanzadas contra el papa y de decidir sobre el cisma, no consiguieron ningún resultado. Los obispos se dieron cuenta de la gravedad y delicadeza de la situación, al haber sido Símaco citado a juicio. En aquellos meses convulsos fue agredido por la calle, ultrajado con su séquito, y su vida corrió grave peligro. Le fue incoado un proceso, con ocasión del cual sus partidarios dieron a conocer algunos apócrifos simaquianos, como los *Gesta de Xysti purgatione,* donde se recuerda un proceso análogo padecido por Sixto III en el año 440, que se concluyó con la absolución del pontífice. Finalmente, el 23 de octubre del año 501, setenta y seis obispos firmaron la sentencia del sínodo, declarando inocente al pontífice, proclamando que el juicio sobre él sólo podía hacerlo Dios, que todos los cristianos debían obedecerlo y reconociendo que todos los bienes temporales confiscados debían serle restituidos (cf. MGH, AA XII, 416-437).

En el año 502, otro sínodo convocado por Símaco tomó decisiones para privar a los adversarios de la posibilidad de actuar contra él; pero eso no logró resolver la complicada situación. Lorenzo había vuelto a Roma y tenía en su poder la basílica de S. Pablo Extramuros. Sólo la intervención de Teoderico hizo ceder al partido contrario y alejar a Lorenzo, que se refugió en una villa de Festo. Así finalizó un período turbulento de Roma, que había visto muchas víctimas como consecuencia de enfrentamientos violentos entre el pueblo y el clero y que reflejaba también una fuerte oposición entre el clero mismo y los senadores.

Entretanto, las relaciones de la sede romana con el emperador de Oriente, Anastasio, continuaban siendo espinosas. El emperador, por influjo de los ambientes monofisitas, escribió al pontífice acusándolo de ser maniqueo y de oponerse a la sede constantinopolitana; Símaco le respondió poniendo de manifiesto la neta distinción entre la autoridad civil y la religiosa ejercida por el sucesor de S. Pedro.

En otra carta de respuesta a los obispos, al clero y a los fieles del Ilírico, de la Dardania y de las dos Dacias insistió sobre la necesidad de afrontar el combate de la fe con firmeza y paciencia y los invitó a permanecer fieles a la iglesia de Pedro, que se considera libre de los vínculos de la autoridad civil, sobre todo cuando tiene que actuar a propósito de los herejes.

Símaco se interesó también por las iglesias de la Galia con cartas dirigidas a sus obispos. En particular, volvió a confirmar, después de la decisión contraria de Anastasio II, las prerrogativas de la sede de Arlés, delegando en Cesáreo, obispo de aquella sede, precisamente por ser representante de Roma en aquella región. Más tarde, en el año 513, lo encontró en Roma, y fue aquella la ocasión para manifestarle a él personalmente y a la Iglesia que representaba signos de benevolencia y de atención, lo que hizo más fuertes los lazos entre ambas iglesias. Compuso además un poema de alabanza en honor del mártir Soso, diácono de la Iglesia de *Misenum.*

Símaco no dejó de fundar en la Urbe hospicios para los pobres y los peregrinos, hospitales y edificios sagrados (como la iglesia de S. Miguel —que quizás haya que identificar con la de los santos Miguel y Magno en las cercanías de S. Pedro—, S. Pancracio, Santa Águeda y S. Andrés, también cerca de S. Pedro). Embelleció otros edificios, entre los que se debe recordar la basílica de S. Pedro en el Vaticano.

Escritores contemporáneos —como Avito de Vienne y Ennodio de Pavía— dejaron testimonios favorables a él, en refe-

rencia a las muchas y amargas vicisitudes de las que fue protagonista, a las cuestiones relativas a la autoridad pontificia y a las responsabilidades morales en que se vio tan fuertemente implicado.

Ediciones y estudios Bajo su nombre se han conservado 24 cartas: CPL 1678; PL 62, 49; Thiel I, 641-734; LP I, 44-46; 260-268; III, 87-88. Otros escritos son «apócrifos simaquianos» y tienden a demostrar que la Sede romana no puede ser juzgada por nadie (cf. CPL 1679-1682). son los *Sinuessanae Synodi Gesta de Marcellino* (PL 6, 11-20); el *Constitutum Silvestri* (PL 8, 829-840; CH. POISNEL, MEFR 6, 1886, 4ss), los *Gesta Liberii* (PL 8, 1388-1393); los *Gesta de Xysti purgatione et Polychronii accusatione* (PLS 3, 1249-1255). Las *Epistulae* 1, 5 y 6 han sido editadas además por Th. MOMMSEN, MGH, AA XII, 1894, 399-455; las *Epistulae* 2, 3, 14, 15 y 16 se pueden encontrar en la *Collectio Arelatense*, n.23, 24, 25, 26, 28 (las tres últimas han sido editadas entre las *Epistulae* de Cesáreo de Arlés por G. MORIN); las *Epistulae* 7, 9, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 23 y 24 han sido editadas por F. VOGEL, MGH, AA VIII; la carta 4 es un falso debido a Jérôme Vignier, cf. H. RAHNER, *Die gefaelschten Papstbriefe aus dem Nachlass von J Vignier* (Freiburg 1935) 24-66; la carta 13 *(=Collectio Avellana* n.104), *ad Orientales*, y quizás también la 10 (editada también por E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma,* ABAW 10 [München 1934] 153-157) son de Ennodio (cf. W. T TOWNSEND, W. E. WYATT, *Classical and Medieval Studies in honor of E K Rand* [New York 1938] 277-191); N. ERTL, Archiv f. Urkundenforschung 15, 1938, 66ss; la carta 8 es el *Libellus emendationis* de Coelius Ioannes Diaconus; finalmente la carta 17 es de Avito de Vienne *(=Epist* 28, d. Peiper, p.59). E Caspar, Kleine Texte f. Vorles. u. Übungen *162*, 1931; W. T. TOWNSEND, *The Henotikon Schism and the Roman Church* The Journal of Religion 16 (1935) 165-174; W. POELNITZ, *À propos des synodes apocryphes du pape Symmaque* RHE 32 (1936) 81-88; A. ALESSANDRINI, *Teoderico e papa Simmaco durante lo scisma laurenziano* Archivio romano di storia patria 67 (1944) 152-207; W. T. TOWNSEND, *Pope Symmachus a Review* The Church Quarterly Review 125 (1938) 201-215; G. B. PICOTTI, *I sinodi romani nello schisma laurenziano*, en *Studi in onore di G Volpe* II (Firenze 1958) 741-786, G. SIGISMONDI, *I sinodi simmachiani e la sede episcopale di Nocera Umbra* Boll. d. Deputaz. di storia patria umbra 59 (1962) 5-42; H. FUHRMANN, *Die Falschungen im Mittelalter* Historische Zeitschrift 197 (1963) 529-554; CH PIETRI, *Le sénat, le peuple chrétien et les parties du cirque à Rome sous le Pape Symmaque* MEFRA 78 (1966) 123-139; P. A. B. LLEWELLYN, *The Roman Church during the Laurentian Schism Priests and Senators* ChHist 45 (1967) 417-427; G ZECCHINI, *I «Gesta de Xysti purgatione» e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo* RSCI 34 (1980) 60-74; R. CALVINO, *Documenti e testimonianze documentali sul culto del martire Soso diacono della Chiesa di Misenum* Campania Sacra 7 (1976) 279-285; S. VACCA, *Il principio «Prima sedes a nemine iudicatur» durante il pontificato di Simmaco (498-514)* Laurentianum 33 (1992) 2-55; ID., *Prima sedes a nemine iudicatur Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano* (Roma 1993) (Símaco p 33-78); T. SARDELLA, *Stato e Chiesa nell'età teodericiana papa Simmaco e lo scisma laurenziano* (Soveria Mannelli 1995).

HORMISDAS

San Hormisdas (514-523), según la indicación del *Liber Pontificalis*, fue hijo de Justo y originario de Frosinone: *«ex patre Iusto, de civitate Frisinone»*. Ocupó la cátedra de Pedro en el período en que era rey de Italia Teoderico y emperadores de Oriente Anastasio y Justino. Su elección acaece en Roma sin enfrentamientos. Como los papas anteriores, Hormisdas se ocupó intensamente de los problemas con Oriente, donde la situación iba lentamente cambiando, al hacerse la posición de Anastasio, favorable al monofisismo, más difícil. En efecto, en el año 514 las poblaciones de la Escicia y de la Misia habían empujado al conde Vitaliano, que se presentaba como defensor de la fe católica, a empuñar las armas contra Constantinopla. Vitaliano derrotó a Hipacio, sobrino del emperador, y llegó a amenazar la capital de Oriente. Entonces, más por necesidad que por convicción, cambió la actitud de Anastasio: fue obligado a pedir la paz y a consentir que se reuniera un concilio, con la presencia del obispo de Roma, para examinar los hechos que afligían a la sede cristiana oriental. Hormisdas se adhirió al proyecto y envió como representantes suyos a Ennodio, obispo de Pavía, a Fortunato, obispo de Catania, y además un presbítero, un diácono y un notario. Pero las esperanzas quedaron frustradas por el comportamiento ambiguo de Anastasio. Entonces, Vitaliano volvió a iniciar la guerra contra él, aunque sin éxito. En el año 517 partió de Roma otra delegación de la que formaba parte de nuevo Ennodio junto con Peregrino, obispo de Miseno en Campania. A ellos les confió varias cartas, entre las cuales iban las 19 copias de la *epistula commonitoria* sobre la fe (cf. *Ep* 129, ed. O. Günther, 547) a todos los obispos de Oriente y un librito, que contenía la llamada *Formula Hormisdae,* para que la firmasen. El emperador trató de corromperlos y, visto el rechazo, los expulsó de Constantinopla.

El 1 de julio del año 518, Anastasio murió de repente, quizás alcanzado por un rayo. La dignidad imperial fue conferida a Justino, de orígenes humildes, y su postura hacia la Iglesia de Occidente cambió radicalmente. El emperador invitó al papa a ir a Oriente para restablecer la paz eclesiástica. Hormisdas en-

vió una delegación compuesta de dos obispos, un sacerdote, dos diáconos y un notario eclesiástico, entregándoles la *Formula Hormisdae*, ya enviada, aunque sin éxito, con las dos anteriores delegaciones, con el encargo de hacérsela firmar a los responsables de las iglesias de Oriente como signo de paz y sumisión a la sede romana. En ella se apelaba a las palabras de Cristo: *«Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo ecclesiam meam»* (Mt 16,18), y afirmaba que estas palabras se habían cumplido porque, en la sede apostólica romana, la religión católica se había conservado sin manchas, sin alejarse de la tradición de los Padres; profería luego el anatema contra las herejías y los cismas, pedía la aceptación del *Tomus* de León y la supresión en los dípticos sagrados de los nombres de los herejes, empezando por el de Acacio. El 28 de marzo del año 519, la fórmula fue firmada en el palacio imperial por Juan, patriarca de Constantinopla, que añadía a ella de su parte que él reconocía en la sede de la vieja Roma y en la de la nueva Roma una única Iglesia. El diácono alejandrino Dióscoro, que formaba parte de la embajada enviada por el papa, escribía a Roma una carta (cf. *Ep.* 167, ed. O. Günther, 618) en la que relataba la firma. El cisma acaciano, que había comenzado treinta y cinco años antes, se cerraba. La fórmula de Hormisdas era aceptada en todo el Imperio por cerca de dos mil quinientos obispos.

En Roma, el pontífice solucionó el cisma laurenciano (cf. lo dicho a propósito del papa Símaco). Se ocupó además de las Iglesias de las Galias y de España. Como vicario papal de las Galias nombró a Avito de Vienne (cf. *Ep.* 137, ed. O. Günther, 560), y como vicarios papales para España, a Juan, obispo de Tarragona, y a Salustio, obispo de Sevilla. En sus cartas a los obispos dio normas canónicas relativas a la elección y consagración de obispos, a la simonía, al modo de convocar y celebrar concilios locales, a la exención del poder jurisdiccional de los obispos por parte de las fundaciones monásticas. Al término de su pontificado, después de la muerte de Trasimundo, acaecida en el año 523, la Iglesia católica africana dejó de ser perseguida y pudo reorganizarse después de muchos y largos sufrimientos padecidos por causa de los vándalos.

Según las noticias del *Liber Pontificalis* (I, 270), Hormisdas combatió en Roma a los maniqueos, haciéndolos juzgar y condenar al exilio; según el epistolario mismo del pontífice, en el 519-520 tuvo que hacer frente a un grupo de monjes escitas, liderados por Leoncio, que pretendían que el papa avalase una expresión que, según sus propósitos, tenía como finalidad defender mejor las definiciones de Calcedonia y el *Tomus Flavianus* de León I: *«Unus de Trinitate passus est»*. Hormisdas no consintió firmar tal proposición porque la juzgaba ambigua y veladamente eutiquiana y afirmó que se debería decir más claramente: «Una de las tres personas divinas ha sufrido según la carne».

Durante su pontificado, Dionisio el Exiguo recogió los cánones sinodales griegos en una colección greco-latina, el *Codex canonum ecclesiasticorum*, y compiló la *Collectio decretorum pontificum romanorum*. Hormisdas murió el 6 de agosto del año 523 y fue sepultado en San Pedro. Permanece su epitafio, compuesto por su hijo Silverio, que, a su vez, sería elegido papa en el año 536 (cf. G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae* II, 108).

El epistolario de Hormisdas es bastante rico: se compone de 150 epístolas —si se sigue la edición de Thiel—, de las que una cincuentena está dirigida a él por varios corresponsales (los emperadores Anastasio, Justino y Justiniano, Juan, obispo de Nicópolis, Avito, obispo de Vienne, Juan, obispo de Constantinopla, Dióscoro, legado papal, Possessor, obispo africano, la emperatriz Eufemia, Epifanio, obispo de Constantinopla, etc.). Cronológicamente, la primera carta de Hormisdas se remonta a abril del año 515 (*Ep.* 108, ed. O. Günther, 500) y está dirigida al emperador Anastasio (que le había dirigido cartas en diciembre del 514 y en enero del 515); la última es de abril del 521 (*Ep.* 204, ed. O. Günther, 663), dirigida a Epifanio, obispo de Constantinopla.

Ediciones y estudios: CPL 1683-1684; PL 63, 367-528; 67, 1285; MGH, AA VI, 1, 69 (*Epistulae.* 21 y 22); A. Thiel, 741-990; O. GÜNTHER, CSEL 35/2, Wien 1898, 495-742 [Günther ha publicado las *Epistulae* contenidas en la *Colección Avellana,* de la que están ausentes las *Epistulae* 9 (cf. la edición de G. MORIN, *S. Caesarii opera omnia* I [Maredsous 1937] n.10), 24, 25, 26, 88, 125, 142, 143, 148 (esta carta es de Dionisio el Exiguo; cf. CPL 653), 149, 150 (cf. la edición citada de G. Morin, II, 125-127)]. En CCL 85A (=Maxentius... *Opuscula*, ed. F. Glorie, 1978) está publicada una carta de Hormisdas; en SCh 345 (=Césaire d'Arles, *Oeuvres monastiques* I, ed. A. de Vogüé-J. Courreau, 1988) está publicada la carta de Hormisdas *Exulto in Domino* en la que se garantiza la independencia de las religiosas del monasterio de San Juan de Arlés y de sus bienes respecto al obispo de la misma ciudad; LP I, 275-278; para la «fórmula de fe» de Hormisdas, cf. O. GUNTHER, CSEL 35/2, 800; JW I, 101-109; DS 171. G. TANCREDI, *S. Ormisda e S. Silverio sommi pontefici e i loro tempi* (Roma 1867); L. DUCHESNE, 1925, 128-132; DTC 7, 161-176; W. HAACKE, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*, AG 20 (Roma 1939) 10ss; G. MORIN, RBen 52 (1940) 3-14; H. KOCH, ThLZ 65 (1940) 256-266; D. AMAND, RBen 53 (1941) 153; J. SAN

MARTIN, RET 1 (1940-1941) 767-812 (794); EC 9 (1952) 360-361; V. MONACHINO, *Il ruolo dei papi nella grandi controversie cristologiche*, en P PASCHINI-V. MONACHINO, *I papi nella storia* (Roma 1961) 144-148; F S. SEPPELT, *Storia di papi* I (trad. italiana) (Roma 1962) 154-159; BS 9 (1967) 1237-1240; A. LENTINI, *Il «Libellus» portato a Bisanzio da Germano di Capua*, en *Il Contributo dell'arcidiocesi di Capua alla vita religiosa e culturale del Meridione* (Roma 1967) 343-349; C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491-518)*, OCA 184 (Roma 1969); S. M. MEO, *La formula mariana «Gloriosa semper Virgo » nel canone romano e presso due pontefici del VI secolo*, en *De primordiis cultus mariani* II (Roma 1970) 439-458; P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* (Milano 1971) 407-423; S. M. MEO, *La dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei papi Ormisda e Giovanni II del VI secolo*, en *De cultu mariano saec VI-XI* III (Roma 1972) 17-32; MAGI, 29-102; C. CAPIZZI, *Sul fallimento di un negoziato di pace ecclesiastica fra il papa Ormisda e l'imperatore Anastasio I (515-517)* Critica storica 17 (1980) 23-54; A. DI BERARDINO, *Hormisdas* DPAC II, Salamanca 1991, 1070-1071; G. SPERDUTI, *Il papa Sant'Ormisda e San Cesario vescovo di Arles* Riv. Cistercense 2 (1985) 269-274; ID., *Il papa frusinate Ormisda e Remigio di Reims* Lazio 22 (1986) 202-203; V GROSSI, *L' «auctoritas» di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546)* Augustinianum 31 (1991) 329-360 (el papa recurre a la *auctoritas* de Agustín respecto al pecado original· cf. p.340); A. QUACQUARELLI, *Papa Ormisda al vescovo Possessore* VetChr 30 (1993) 5-15; AA.VV., *Magistero, cura pastorale e impegno ecumenico Atti del convegno su papa Ormisda (514-523)* (Frosinone 1993).

JUAN I

Según el *Liber Pontificalis,* una dificultad grave hubo de afrontar el sucesor de Hormisdas, San Juan I (523-526), de origen etrusco, hijo de Constancio. En el año mismo de su elección, el emperador de Oriente, Justino, hizo público un edicto contra los herejes, apuntando de modo particular a los godos arrianos de Occidente, muchos de los cuales pasaron a la religión católica para salvarse de la persecución. La decisión ofendió profundamente a Teoderico, rey de Italia, de fe arriana, que comenzó a sospechar de la fidelidad de los romanos que colaboraban con él. Tomó, pues, una serie de medidas negativas: prohibió a los romanos el uso de armas; acusó al cónsul Albino y a Boecio de haber escrito a Justino en contra de él. De Albino no conocemos nada. De Boecio sabemos que fue ajusticiado en el año 524, después de haber redactado en la cárcel su *Consolatio philosophiae*. Otra víctima que cayó por voluntad del rey fue el jefe del Senado, Símaco, cuya hija estaba desposada con Boecio.

En el año 525, Teoderico obligó a Juan, junto con cinco obispos y cuatro senadores, a ir a Constantinopla para pedir a Justino que hiciese cesar la persecución contra los arrianos y que les restituyese las iglesias que les habían sido sustraídas. En aquella ocasión, un obispo de Roma, por vez primera, puso el pie en la capital de Oriente, donde fue acogido con gran solemnidad. Las fuentes antiguas no concuerdan acerca de lo que el papa dijo al emperador. Es, sin embargo, cierto que Teoderico no quedó satisfecho con la misión y, tan pronto como volvió a Ravena, hizo encarcelar a Juan, que, a los pocos días de cárcel, el 18 de mayo del año 526, murió. Su cadáver fue conducido a Roma, donde recibió sepultura en San Pedro. En agosto de aquel mismo año, el 526, también murió Teoderico.

El *Liber Pontificalis* nos da a conocer que Juan I restauró el cementerio de los santos Nereo y Aquileo en la vía Ardeatina, el de los santos Félix y Adaucto, llamado también de Commodila, en la vía Ostiense, y la basílica del cementerio de Priscila, que quizás haya que identificar con la de San Silvestro.

Algunos estudiosos (Andrieu, Chavasse) han identificado a Juan I con Juan Diácono, autor de una *Epistula ad Senarium,* redactada hacia el año 500 y notable para la historia de la liturgia bautismal (cf. CPL 950; PL 59, 399-408; A. WILMART, *Analecta Reginensia*, ST 59 (Romae 1933) 170-179). A Juan I se le ha atribuido además el *De fide catholica*, una síntesis de doctrina cristiana, que habitualmente es incluido entre las obras de Boecio (CPL 893; PL 64, 1333-1337); contra esta opinión se ha situado M. CAPPUYNS, DHGE 9 (1937) 373.

Ediciones y estudios CPL 1685; sus *Epistulae* auténticas se han perdido; son apócrifas las presentadas por la PL 63, 529-534 (JW 872 s.) y por PITRA, *Analecta novissima* I (Paris 1885) 466; LP I, 104-107; 275-278; GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, III, 2s; ANÓNIMO VALESIANO, *Chronica minora I* (ed. Th. Mommsen) 327-328, n.88ss; G. PFEILSCHIFTER, *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche, Kirchengeschichtliche Studien* III/1-2 (Münster 1896); M. ROSI, *L'ambasceria di papa Giovanni I a Costantinopoli* Archivio d. Soc. Romana di Storia Patria 21 (1898) 567-584; J. ZEILLER, *Les églises ariennes de Rome à l'époque de la domination gothique* MEFRA 24 (1904) 17ss; ID., *Étude sur l'arianisme en Italie à l'époque ostrogothique et Lombarde·* MEFRA 25 (1905) 127-146; J. B. BURY, *History of the Later Roman Empire* II (London 1923) 155-158; DTC 8 (1924) 593-595; B. KRUSCH, *Ein Bericht der papstlichen Kanzlei an Papst Johannes I von 526 und die Oxforder Hs Digby 63 von 814*, en *Papsttum und Kaisertum Festschrift P Kehr* (München 1926) 48-58; M. ANDRIEU, *Les «Ordines Romani» du Haut Moyen Âge II Les Textes* (Louvain 1948) 380ss (a propósito de la iniciación cristiana en Roma,

en el siglo V); W. ENSSLIN, *Papst Johannes I als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus* ByzZ 44 (1951) 127-134; EC 6 (1951) 578s; H. LOEWE, *Theoderich der Grosse und Papst Johannes I*· HJ 72 (1953) 83-100; BS 6, 1965, 926-927; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 452-453; MAGI, 101-103; J. MOORHEAD, *The last years of Theodoric* Historia 32 (1983) 106-120 (sobre la muerte del pontífice y de Boecio); V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins* (Spoleto 1988) 589ss (a propósito de la carta de Juan, cuando todavía era diácono, a Senario de Ravena y sobre el cambio relativo a la iniciación cristiana de finales del siglo V).

FÉLIX IV

Inmediatamente después de la muerte de Juan I, querida por Teoderico, el rey mismo designó como sucesor a Félix (526-530), originario de Samnio, hijo de Castorio. La inesperada muerte de Teoderico, acaecida el 30 de agosto del año 526, después de la consagración del papa, que había tenido lugar en julio del mismo año, facilitó su pacífica aceptación, incluso por parte de aquellos que habían sobrellevado mal la indicación del rey godo. Su sucesor, Atalarico, todavía niño, y su madre Amalasunta, que reinaba en su lugar, aconsejada por Casiodoro, tuvo la habilidad de favorecer la autoridad pontificia, decretando por ejemplo que los tribunales eclesiásticos tuvieran mayor libertad ante las pretensiones del poder laico. También en Roma, el papa era bien querido por las autoridades locales que, según el *Liber Pontificalis,* le habrían concedido usufructuar en el Foro edificios sagrados paganos para edificar la iglesia de los santos Cosme y Damián, que Félix hizo decorar con mosaicos. Quiso además que fuese restaurada la basílica de San Saturnino, en la vía Salaria, destruida por un incendio. No es segura la identificación —propuesta por algunos— con el diácono Félix, que en el año 519 había formado parte de una delegación enviada por el papa Hormisdas para resolver el cisma acaciano.

El pontífice intervino además ante las iglesias de las Galias en relación con la doctrina semipelagiana. Cesáreo de Arlés recibió el encargo de hacer frente al problema, lo que hizo en el II Concilio de Orange en julio del año 529, durante el cual los obispos presentes firmaron proposiciones según las cuales se afirmaba la necesidad de la gracia de Dios desde el primer impulso a la conversión y, después, para cumplir cualquier

buena acción y se sostenía la subordinación del libre albedrío, manchado por el pecado de origen, a la acción de la gracia. La oposición por parte de algunos obispos, reunidos en Valence, al considerar que se había ofendido a las tradiciones monásticas de Lerins y de Marsella, pudo ser encauzada gracias a la actividad de Cesáreo, en estrecho contacto con el papa.

A comienzos del año 529, Félix IV había enviado a Cesáreo 25 *capitula,* sobre la gracia aprobados precisamente por el Concilio de Orange, celebrado ese mismo año: habían sido tomados de los escritos de Agustín por Próspero de Aquitania y de Majencio, un monje escita.

Entretanto se enfrentaban en Roma dos partidos, el de los godos y el de los bizantinos. Félix, preocupado por la situación que amenazaba nuevamente la paz de la Iglesia y debilitado físicamente por una enfermedad, nombró a su propio sucesor, valiéndose de un procedimiento claramente condenado por el sínodo romano del año 465, presidido por Hilaro. Así entregó a Bonifacio, su fiel colaborador, el palio episcopal junto con la designación de sucesor, con el pacto de que, si se curaba, su nombramiento carecería de valor. Poco después, en septiembre del año 530, Félix murió. Pero en contra de la voluntad expresada y los hechos consumados por él, se alzó la voluntad de los bizantinos, que habían convenido anticipadamente que fuese elegido Dióscoro, un diácono alejandrino, que ya años atrás había mostrado notables capacidades diplomáticas.

Ediciones y estudios CPL 1686-1688; PL 65, 11-16. Pertenecen a él la *Epistula ad Caesarium,* PL 65, 11 (cf. además la edición de G. MORIN entre las cartas de Cesáreo de Arlés, *S Caesarii opera omnia* I [Maredsous 1937] *Epistula* 11); el *Constitutum de ecclesia Ravennatensi,* PL 65, 12; 106, 585; MGH, lang. 319; AGNELLO, *Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis*, n.1182, 168-172; el *Praeceptum Papae Felicis morientis per quod sibi Bonifatium post se substituere cupiebat,* ed. E. SCHWARTZ ACO IV, 2, 1914, 96-97; JW I, 110-112; II, 737; LP 106-107; 273; 279-280, 282; AS enero III, 647-648; Mart. Rom. 40-41; G. B. DE ROSSI, *I tre antichi edifici componenti la Chiesa dei SS Cosma e Damiano*, BACr Is., 5, 1867, 61-72; L. DUCHESNE, *La succession du pape Félix IV* MEFRA 3 (1883) 239-266; DTC 5/2 (1924), 2131; L. DUCHESNE, *L'Église au Vème siècle* (Paris 1925) 134; 142-145; E. CASPAR, *Geschichte der Papsttums* II (Tübingen 1933) 151ss; 193-197; 201s; 315; 767; M. CAPPUYNS, *L'origine des «capitula» d'Orange (529)* RTAM 6 (1934) 121-142; DACL 14/2 (1948), 2669-2673; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II (Paris 1949) 329s; EC 5 (1950), 1134; Vies des SS. 9, 460-461; Cath 4 (1956) 1150-1151; LTK 4 (1960) 68s; B. DE GAIFFIER, *Les notices des papes Félix dans le Martyrologe romain*, AB 81 (1963) 333-350 (349-350); DHGE 16 (1966) 895-896.

BONIFACIO II

Bonifacio II (530-532) parece haber sido de estirpe germana, hijo de Segisvulto o Segismundo; según el *Liber Pontificalis,* al haber sido designado por Félix, tuvo al comienzo graves dificultades. En efecto, mientras él era consagrado obispo de Roma en una sala del palacio laterano, Dióscoro era consagrado en la basílica constantiniana por voluntad de aquella parte del clero que había considerado inoportuna la decisión de Félix. Sólo la muerte de Dióscoro, acaecida apenas cuatro semanas después de su nombramiento, sanó una situación que amenazaba nuevamente con transformarse en una lucha violenta entre facciones. Una parte del clero, que antes había estado en contra de Bonifacio, firmó una declaración en la que lo reconocía papa. Éste, insistiendo en el camino ya recorrido por Félix, en una asamblea convocada en San Pedro, dio a conocer al clero que había designado como sucesor a Vigilio. La situación despertó nuevamente una fuerte oposición, y el papa, advirtiendo que se había equivocado, incluso en contra de los miembros del Senado anuló la decisión. En estas circunstancias se puso de manifiesto el desorden y la corrupción que reinaba tanto entre el clero como entre los senadores en relación con el nombramiento del pontífice. Un senadoconsulto, enviado además a los sacerdotes y a los diáconos, prohibió a los miembros del Senado que diesen o recibiesen dinero para conseguir que un candidato accediese al solio pontificio; un decreto que, en tiempos del papa siguiente, Juan II, fue confirmado por Atalarico e introducido en el *corpus* de leyes bizantinas en Ravena. Atalarico, escribiendo al pontífice, decidió además reservarse la confirmación del papa elegido, ordenando finalmente al prefecto de Roma que hiciese grabar en mármol y colocar en la fachada de San Pedro el decreto del Senado romano acerca de los simoníacos y el mismo edicto.

Bonifacio II aprobó los cánones del Concilio de Orange del año 529, que volvían a asumir, a propósito de la iniciativa de la gracia divina, la teoría de Agustín (cf. DS 200): éste es el único escrito que poseemos de este pontífice. En un concilio celebrado en Roma en el año 531, el papa afirmó que las iglesias del Ilírico dependían de él, rechazando las pretensiones del patriarca de Constantinopla, Epifanio, que había depuesto a Esteban, obispo de Larisa y metropolita de Tesalia. De nuevo estaba en juego el primado oriental, jamás reconocido por la Sede romana.

Ediciones y estudios: CPL 1691; PL 45, 1790ss; 65, 31-42; MANSI 8, 729; *S. Caesarii Opera omnia* II (Maredsous 1942) 77-78. Las *Actas* del Sínodo Romano del 531 están publicadas al comienzo de la *Collectio Thessalonicensis* (ed. C. SILVA-TAROUCA [Roma 1937] 1-16, n.1623); LP I, 283ss; JW 881; C. FR. ARNOLD, *Caesarius von Arelate und die Gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig 1894); HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles* II (Paris 1908) 1349-1366 (cf. 1115-1117); L. DUCHESNE, *L'Église au Veme siècle* (Paris 1925) 142-145; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia.* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 432-433 (sobre el concilio de Orange); DHGE 9, 1937, 897s; V. GROSSI, *L'«auctoritas» di Agostino nella dottrina del «peccatum originis» da Cartagine (418) a Trento (1546):* Augustinianum 31 (1991) 329-360 (341s) (en relación con el tema, el papa se vale del pensamiento y de las obras de Agustín).

JUAN II

Juan II (533-535), romano de nacimiento, era hijo de Proyecto, que le había dado un nombre de ascendencia pagana, Mercurio. Antes de ser consagrado obispo de Roma, era sacerdote en la basílica de San Clemente, donde dos inscripciones sobre un ciborio de mármol con columnas recuerdan el nombre de «Mercurio presbítero».

En el año 534 muere Atalarico con apenas dieciocho años, y la madre, Amalasunta, sintiendo cercano el hundimiento del reino de los godos en Italia, se casa con Teodato, hijo de Amalafrida, hermana de Teoderico, que además se había mostrado adverso a ella.

Los monjes acemetas insistían para que no fuese reconocida como ortodoxa la proposición que afirmaba: *«Unus de Trinitate passus est»,* que ya en tiempos de Hormisdas había sido presentada, sosteniendo en sentido nestoriano que Cristo no podía ser llamado uno de la Trinidad. Juan II afrontó de nuevo la cuestión en un sínodo del año 534, confirmando la sustancia y las palabras de Hormisdas según el cual puede sostenerse que una de las tres personas divinas había padecido en la naturaleza humana asumida. El papa defendió además el título dado a la Virgen de Madre de Dios, *Theotokos* (cf. DS 201).

Entretanto, el emperador de Oriente, Justiniano, mostraba interés también por las cuestiones religiosas de Occidente y, en particular, miraba con atención a la Sede romana. En el año 533, con dos edictos dogmáticos, los primeros publicados por él, había definido cuál debía ser la verdadera fe. En aquellos años envió a Roma dos obispos con una misiva para el papa en la que proclamaba aceptar los cuatro concilios generales de la

Iglesia y ofrecía preciosos regalos a la basílica vaticana. El papa recibió a los representantes del emperador, aprobó la fe de Justiniano y le escribió una carta en la que alababa a él y a sus legados, mientras que condenaba a los monjes acemetas. Todavía en el año 534, el papa escribió sobre la misma cuestión a personajes ilustres del Oriente romano.

También recibieron cartas suyas las iglesias de la Galia; y una vez más le fue otorgada jurisdicción a Cesáreo de Arlés para resolver cuestiones surgidas en aquellas tierras.

Ediciones y estudios CPL 1613s; 1692; PL 66, 20ss; E. SCHWARTZ, ACO IV, 2, 1914, 206-210; *la Collectio Arelatensis* (ed. GUNDLACH, MGH, Epp. III, 1892, 45-48) presenta otras tres cartas de Juan II (cf. PL 66, 24ss y G. MORIN, *S Caesarii opera omnia* I [Maredsous 1937] *Epistulae* 12, 13, 14) y una está contenida en la *Collectio Avellana* (ed. O. GUNTHER, CSEL 35, 1, 1895, 320-328, n.84; PL 66, 17); LP I, 285; JW 886ss y 884; L. DUCHESNE, *L'Église au VIème siècle* (Paris 1925) 145s; BERTOLINI, 108-117; DTC 8/1 (1924) 595-597; EC 6 (1951) 579s; M. V. ANASTOS, *Justinian's Despotic Control over the Church as illustrated by his Edict on Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533, Studi in onore di G Ostrogorsky* II (Beograd 1964) 1-11; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 469-470 (sobre la condena de los Acemetas); S. M. MEO, *La dottrina mariana e le rispettive formule sintetiche dei Papi Ormisda e Giovanni II*, en *De cultu mariano saec VI-IX* III (Roma 1972) 17-32; MAGI, 109-118; A. DI BERARDINO, *Juan II* DPAC II (Salamanca 1991) 1172-1173.

AGAPITO I

San Agapito I (535-536), hijo del sacerdote Gordiano, de la iglesia de los santos Juan y Pablo en el Celio, de origen romano, es consagrado papa en un tiempo en que continúa viva en Roma la tensión entre un «partido» de los bizantinos y un «partido» de los godos: a la influencia del primero de ellos debe Agapito su elección. Quizás por esto rehabilita la memoria de Dióscoro, entregando a las llamas durante un sínodo local las actas que contenían la condena de la memoria de Dióscoro, consagrado al mismo tiempo que Bonifacio II en el año 532, muerto en las semanas inmediatamente posteriores, y condenado por ello en un escrito consignado en los archivos de la Iglesia romana.

El acto de Agapito, declarando injusta la condena de Dióscoro, resolvía de alguna manera en sentido negativo otra cuestión mal resuelta por Bonifacio (que, como se ha visto más arriba, primero propuso y luego renunció a su candidato Vigilio), precisamente la relativa a la oportunidad por parte del pontífice vivo de designar a su sucesor.

El rey de Italia, Teodato, una vez desaparecida Amalasunta, se había enemistado con su política con el Senado y el pueblo de Roma y, temiendo una intervención más amplia e incisiva de Justiniano en Italia (en el año 535 Sicilia había caído bajo el dominio del Imperio romano de Oriente), obligó a Agapito a ir como delegado de los godos a Constantinopla. Pero su embajada civil no obtuvo los resultados queridos por Teodato. El ejército de los orientales permaneció en Italia.

Durante su estancia en Constantinopla, Agapito no dejó de interesarse con vigor por las cuestiones más propiamente religiosas: desde el monofisismo a la situación creada con la elección, querida por la corte, como patriarca de la capital de Oriente de Antimo, que el papa, a pesar de la contrariedad de la emperatriz Teodora, depuso sustituyéndolo por Mena, sacerdote y monje. Además, en un sínodo, convocado también a instancias de un centenar de superiores de monasterios que se habían dirigido a él, juzgó cuestiones doctrinales.

Precisamente en Constantinopla, Agapito cayó enfermo y en abril del año 536 murió. En ese mismo año, sus restos fueron trasladados a Roma y sepultados en San Pedro. De él nos han llegado siete cartas.

El sucesor de Agapito I, Silverio (536-537), no ha dejado testimonios escritos.

Ediciones y estudios CPL 1693; PL 66, 35-80; LP I, 287; JW I, 113-115; AS, septiembre t. VI, 163-180; DHGE 1 (1912) 887-890; H. I. MARROU, *Autour de la bibliothèque du pape Agapit* Mél. d'Arch. et d'Hist. 1931, 124-169; A. DE VOGUÉ, *Le pape qui persécuta Saint Equitius Essai d'identification* AB 100 (1982) 319-325 [el papa del que habla Gregorio I (cf. *Dial.* I, 4) sería Agapito I]; J. HOFMANN, *Der hl Agapet I und die Kirche von Bysanz* Ostkirchliche Studien 40 (1991) 113-132.

VIGILIO

Vigilio (537-555), como diácono romano, había acompañado a Agapito a la corte de Constantinopla, donde había conseguido el favor de Teodora, que le prometió su apoyo para que pudiese suceder a Agapito como obispo de Roma. Entretanto había sido elegido Silverio. Pero después de su dramática deposición, el clero romano, reunido por voluntad de Belisario, aclamó como papa a Vigilio a finales de marzo del año 537. Según

el *Liber Pontificalis,* Vigilio se las habría ingeniado para hacer morir a su predecesor. En los años siguientes tuvo una participación dudosa y desgraciada en la llamada controversia de los Tres Capítulos. En efecto, en el 543-544, Justiniano, yendo más allá de sus prerrogativas imperiales, había condenado los escritos anticirilianos de Teodoro de Mopsuestia, de Teodoreto de Ciro, que había sido maestro de Nestorio, y una carta de Ibas de Edesa dirigida al obispo Maris, manteniendo que las obras de estos tres teólogos constituyeron un obstáculo gravísimo para la aceptación del Concilio de Calcedonia por parte de los monofisitas. La forma en que se presentaba la intervención del emperador era la del edicto dogmático, y los obispos debían firmarlo. Vigilio, en noviembre del 545, fue obligado mediante el uso de la fuerza a dejar Roma y marchar a Constantinopla, no antes de haber hecho una larga parada en Sicilia. En un primer momento se resistió a la voluntad de Justiniano; luego, en abril del año 548, condenó los Tres Capítulos, declarando sin embargo que esto no debilitaba la autoridad de los cuatro concilios ecuménicos celebrados hasta ese momento, y en especial el de Calcedonia. El acto papal, denominado *Iudicatum,* ha llegado hasta nosotros de manera fragmentaria; en Occidente suscitó una tempestad en unos años ya atormentados por otros motivos: en diciembre del año 546, Roma, estando ausente su obispo, había sido tomada y saqueada por Totila y se encontraba en un estado miserable. La casi totalidad del episcopado de Occidente se alineó contra Vigilio, que en África llegó incluso a ser excomulgado. El haber retirado el *Iudicatum* a la espera de las decisiones de un concilio, el haber resistido, con ayuda de su apocrisiario Pelagio, futuro papa, a las graves presiones de Justiniano, después de que éste, en el año 551, hubiese emitido un posterior decreto de condena (la *Omologia fidei)* sobre el mismo asunto, el haber sufrido amenazas y violencias, el haber rechazado tomar parte en el concilio convocado entretanto por el emperador, no mejoró la situación dentro de la Iglesia latina. Vuelto a Constantinopla, depués de haber huido a Calcedonia, debilitado en su cuerpo y en su alma, a finales del año 553 se adhirió de nuevo a la condena hecha por Justiniano, que luego confirmó dos meses después con una carta al patriarcha Eutiquio, convencido quizás de que su acción no debilitaba la fe de Calcedonia y ofrecía, por otro lado, a los monofisitas la oportunidad de volver al seno de la Iglesia. En el año 554 obtuvo del emperador la *Pragmática Sanción,* con la que se establecía la regulación de la propiedad, de la organización de los tribunales y del aprovisionamiento de Roma. En el año 555, cuando volvía

a Roma, murió en Siracusa. Estrechó además relaciones con las iglesias de la Galia, y fueron muchos sus esfuerzos por reconstruir un imperio cristiano y volver a dar a Italia y Roma un puesto relevante en el escenario de aquel tiempo.

Ediciones y estudios CPL 1694-1697; PLS 4, 1249-1252, PL 69, 15-114: de las cartas de Vigilio ocho (la 3, la 6, la 7, la 8, la 9, la 10, la 11 y la 13) están contenidas en la *Collectio Arelatensis* (ed. GUNDLACH, MGH, Epp. III, 1892, 57-68); dos (la 4 y la 5) en la *Collectio Avellana* (ed. O. GUNTHER, CSEL 35, 1895, 348-356); la *Epistula* 15 ha sido editada por E. SCHWARTZ, *Vigiliusbriefe,* Sb (München 1940) II Heft, 1-15; ibid. está además publicada la *Epistula clericorum Mediolanensium ad legatos Francorum qui Constantinopolim proficiscebantur* (18-25) (=PL 69, 114ss; MGH, Epp III, 438). El *Constitutum de tribus Capitulis* se lee en la ed. O. GUNTHER, CSEL 35, 230-320 (n.82). En ACO IV, 2, 15-18 (=PLS 4, 1250s), ed. E. SCHWARTZ 1914, se encuentra la *Epistula de Theodoro*; ibid. 138-168, se encuentra el escrito *Ex epistulis de tribus Capitulis* (=PL 69, 143-178), LP I, 296. 302; JW I, 117-124; F. SAVIO, *Il papa Vigilio* (Roma 1904) (los hechos relativos al papa habrían sido inventados para perjudicarlo); L. DUCHESNE, *L'Église au VIème siècle* (Paris 1925) 151-155; 176ss; DTC 15, 2994-3005; N. ERTL, Archiv f. Urkundenforschung 15 (1938) 67-70 (sobre los escribas de las cartas de Vigilio); A. CHAVASSE, *Messes du pape Vigile dans le Sacramentaire Léonien* EphL 64 (1950) 161-213; C. COEBERGH, *Le pape saint Gélase Ier auteur de plusieurs messes et préfaces du soi-disant sacramentaire léonien* SE 4 (1952) 46-102; M. J FORAN-W. J. KOPLIK, *Pope Vigilius and the Second Council of Constantinople,* St. Meinrad Essays 12, 1959-1961, n.3, 35-41; LTK 10, 1965, 787-788; CE 14 (1967) 664-667; J. STRAUB, *Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius* Kleronomia 2 (1970) 347-375; A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* IV: *Los Reinos Germánicos* (Valencia 1975) 474-480; 491-501; 591-604; E. ZETTL, *Die Bestatigung des 5. oekumenischen Konzils durch Papst Vigilius* (Bonn 1974); K. BAUS et alii, *Storia della Chiesa* III (trad. italiana) (Milano 1978) 37-43 (bibliografía), G. EVERY, *Was Vigilius a Victim or an Ally of Justinian?* Heythrop Journal 20 (1979) 257-266; PWK Suppl. 14, 864ss; G. G. ARCHI, *Pragmatica sanctio pro petitione Vigilii,* en *Scritti di Diritto Romano* (Milano 1981) 1971-2110; W. H. CARROLL, *The Transformation of Pope Vigilius* Faith and Reason 8, 1982, 273-287; B. STUDER, *Vigilio papa* DPAC II (Salamanca 1991) 2211-2212; A. BASTIAENSEN, *Un formulaire de messe du Sacramentaire de Vérone et la fin du siège de Rome par les Goths (537-538)* RBen 95 (1985) 39-43 (según la propuesta ya avanzada por A. Chavasse, se confirma la atribución del formulario en cuestión a Vigilio); F. CARCIONE, *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo i rapporti con Giustiniano dagli anni dell'apocrisariato al secondo editto imperiale sui Tre Capitoli* St e Ric. Oriente crist. 10 (1987) 37-51; ID., *Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo la lotta contro Giustiniano per la libertà della Chiesa (551-555)* St. e Ric. Orient crist. 11 (1988) 11-32; C. SOTINEL, *Arator, un poète au service de la politique du pape Vi-*

gile?: MEFRA 101 (1989) 805-820; R. SCHIEFFER, *Eine übersehene Fiktion aus dem Dreikapitelstreit:* ZKG 101 (1990) 80-87; J. SPEIGL, *«Leo quem Vigilius condemnavit», Papsttum und Kirchenreform,* en *Studi in onore di G. Schwaiger* (St. Ottilien 1990) 1-15; A. PLACANICA, *De epistola Vigilio supposita animadversiones in Victorem Tunnunensem:* Latinitas 38 (1990) 25-33 (sobre la autenticidad de la carta atribuida a Vigilio por Víctor de Tununa y Liberato); A. FERRUA, *I lavori di papa Vigilio nelle catacombe: Scritti vari di epigrafia e antichità cristiana* (Bari 1991) 332-338; C. SOTINEL, *Autorité pontificale et pouvoir impérial sous le règne de Justinien: le pape Vigile:* MEFRA 104 (1992) 439-463 (se recorren las varias etapas de la vida de Vigilio, antes y después del 537; se consideran las relaciones con Constantinopla y con la Iglesia de la Galia y el fracaso de su acción respecto a la cuestión de los Tres Capítulos).

PELAGIO I

Pelagio I (556-561), procedente de una aristocrática familia romana, tuvo en la Iglesia de la Urbe, como diácono, notable importancia en tiempos del papa Vigilio, cuando, como aprocrisiario en Constantinopla, tiene voz ante Justiniano, que se determina a condenar el origenismo en el año 543, o cuando en los años en que Vigilio no pudo abandonar la capital de Oriente, vuelve a Roma y actúa para hacer frente a la gravísima situación de la ciudad, primeramente asediada y, luego, tomada por los godos de Totila. En ese momento cede su propio patrimonio personal para socorrer a sus conciudadanos e interviene ante Totila para evitar daños mayores que los ya sufridos. De nuevo en Constantinopla, como enviado de Totila, sostiene a Vigilio para que se oponga a la condena de los Tres Capítulos y luego se enfrenta a él, cuando tras muchas incertidumbres los condena. Su postura irrita a Justiniano, que lo retiene a la fuerza en un domicilio *(custodia).* En torno al año 554, en aquellas condiciones escribe una obra en seis libros en la que defiende los Tres Capítulos y reprueba la conducta del sínodo constantinopolitano del año 553 y la de Vigilio. Se trata del *In defensionem Trium Capitulorum,* que ha llegado hasta nosotros de modo fragmentario. En ella se sirve de lo que, a ese propósito, había escrito Facundo de Hermiane, que junto a sus hermanos obispos de África, Ponciano y Ferrando, y junto a Dacio de Milán, se habían opuesto a la condena de Teodoro, Teodoreto e Ibas, defendiendo al mismo tiempo el Concilio de Calcedonía del año 451.

Las cosas cambian poco después. Sin que se puedan conocer los motivos y la cronología de los hechos, la actitud de Justiniano hacia Pelagio cambia y, viceversa, varía la opinión de

Pelagio sobre las vicisitudes eclesiásticas de Oriente. El segundo aprueba la política religiosa de Justiniano y la actuación del Concilio constantinopolitano del año 553 (en el que Vigilio se había negado a participar). El primero apoya la elección del segundo al solio pontificio, confirmando la injerencia del poder político en la sede romana. De aquí nace el desconcierto y la resistencia del clero y del pueblo de Roma y, en mayor medida, de gran parte de la Iglesia latina.

Una vez papa, Pelagio se afana por conseguir la paz. En San Pedro jura sobre el Evangelio no haber traicionado jamás la fe sancionada en Calcedonia. En otra ocasión, en una carta admitirá haber cambiado de opinión al haber examinado mejor los hechos y las circunstancias. De cualquier modo, los enfrentamientos no se calman. En la Galia, el rey Childeberto le pide una profesión de fe conforme a la doctrina de León I. En Italia del norte, las sedes de Milán y de Aquileya le niegan la comunión. Y Pelagio decide recurrir a Narsetes, sucesor de Belisario, representante en Italia del emperador de Oriente, para que intervenga y destierre de sus sedes a los obispos rebeldes. De ahí nace un cisma que sólo se solucionará en Aquileya hacia el año 700.

El epistolario bastante rico de Pelagio ofrece muchas noticias sobre el estado de pobreza y miseria de Italia y, en particular, de Roma. Primeramente, los godos de Totila, luego los alamanes y los francos, junto a la peste y otras desgracias, habían asolado el país. De los mismos documentos se deduce también la obra del papa, encaminada a administrar las posesiones y las rentas pontificias, a restaurar el erario en favor de los pobres, a reorganizar la administración de la justicia, a hacer aplicar la legislación bizantina y a intervenir corrigiendo, aconsejando y amonestando. En el epistolario se observa además la defensa del papa a propósito de las acusaciones explícitas o implícitas que se le hacían.

Parece que a Pelagio, en el tiempo de su diaconado en Roma, se debe la traducción latina de una colección de vidas y ejemplos de santos, que lleva el título de *Verba Seniorum* (PL 73, 855-1024), que constituirá una parte (precisamente los libros 5-7) de la más amplia colección en diez libros de vidas de santos en latín, titulada *Vitae Patrum* (PL 73-74). En este trabajo, Pelagio habría sido ayudado por un subdiácono, que después llegará a papa con el nombre de Juan III, y por un monje, Pascasio de Dumio.

En su rico epistolario, que se compone de unas cien cartas, algunas están dirigidas a Agnelo de Ravena, autor de una *epis-*

tula titulada *De ratione fidei ad Armenium* (PL 68, 381-386; CPL 949).

Ediciones y estudios CPL 1698-1703; PL 69, 393-418, las *Epistulae* 5-15 están publicadas además en la edición de la *Collectio Arelatensis*, MGH, Epp. III, 1892, ed. GUNDLACH, 124-136; ibid. cf. además la *Epistula ad Sapaudum Arelatensem*, 442-445 (=*Epist.* 66 de la *Collectio Britannica*), otras, con los fragmentos ofrecidos por PL 68, 381 y 72, 745, se leen en la *Collectio Britannica*, P. Ewald, Neues Archiv 5, 1880, 553-562 (*excerpta*); S. LOEWENFELD, *Epistulae Pontificum Romanorum ineditae* (1885) 12-21. El *In defensione Trium Capitulorum*, escrito debido a Pelagio diácono, ha sido editado por R. DEVREESSE, ST 57 (Roma 1932) (=PLS 4, 1313-1369). Le son atribuidas además las *Epistulae «extravagantes», partim sub nomine Gelasii evulgatae* = PL 59, 156ss; C. M. BATLLE-P. M. GASSO, *Pelagii I papae epistulae quae supersunt* (Montserrat 1956) (=PLS 4, 1284-1312); PLS 4, 1277-1369; JW I, 938ss; LP I, 303; L. DUCHESNE, *L'Église au VIème siècle* (Paris 1925) 219-238; DTC 12/1, 1933, 660-669; B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians* I (Berlin 1960); L. ABRAMOWSKI, *Die Zitate in der Schrift «In defensione Trium Capitulorum» des romischen Diakons Pelagius* VC 10 (1956) 160-193; M. MACCARRONE, *«Fundamentum apostolicarum sedium» Persistenza e sviluppo dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'Occidente latino tra i secoli XI e XII*, en *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* (Padova 1973) 591-662; K. BAUS et alii, *Manual de Historia de la Iglesia* II, dirigida por H. JEDIN (Barcelona 1980) 607 y *passim*, LTK 8, 249 s; PWK, Suppl. 7, 836-847; A. PLACANICA, *De epistola Vigilio supposita animadversiones in Victorem Tunnunensem* Latinitas 38 (1990) 25-33 (sobre la autenticidad de la carta atribuida por Víctor y Liberato al papa Vigilio: examen de los testimonios de Pelagio diácono y de Facundo).

JUAN III

Juan III (561-574), de origen romano, con el sobrenombre de Catelino, hijo de Anastasio, sucede a Palagio I. Se ha mantenido la hipótesis de su identificación con un Juan diácono que desarrolló su actividad en Roma después del año 554 y que fue autor de una *Expositio in Heptateuchum*, de una *Collectanea in IV Evangelia* y de unos *Commentarii in epistulas S. Pauli* (cf. CPL 951-952). Pero no hay datos seguros que confirmen esta hipótesis. Por las escasas noticias que de él se tienen, se sabe que restauró catacumbas de mártires e hizo continuar la construcción de la basílica de los Santos Apóstoles en la vía Lata, iniciada en tiempos de Pelagio, signo de que, a pesar de la dureza de los tiempos, la Iglesia romana había conservado bastantes energías y actividad técnica y artística.

Vivió en un período muy difícil. Su misma consagración tuvo que ser diferida más de cuatro meses, en espera de la confirmación que el emperador de Oriente se reservaba para la elección de cualquier papa. Narsetes, que había vencido a los ostrogodos, había alejado temporalmente a los francos y a los alamanes de la península y había sido encargado por el gobierno bizantino de reorganizar la administración de Italia sobre la base de la *Pragmatica Sanctio*, pero en ese tiempo era ya un anciano. Las fuentes, desde Agnelo a Pablo Diácono y el *Liber Pontificalis*, ofrecen noticias contradictorias sobre las relaciones entre Narsetes y Juan III. De cualquier modo, parece que los romanos fueron hostiles a Narsetes por su despotismo y, quizás, por su avaricia y que el papa buscó pacificar esa actitud. Antes del año 570, Narsetes murió, cuando ya hacía cinco años que el emperador Justiniano había desaparecido y le había sucedido Justino. En el 569, el rey Alboino había hecho caer Milán y, en el 572, depués de haberla sometido a un largo asedio, entró en Pavía, estableciéndose en el palacio de Teoderico. En el año 573, poco antes de la muerte de Juan III, los longobardos, ya en el centro de Italia, avanzaban desde Espoleto hacia Roma.

Juan III, después de la áspera controversia sobre los Tres Capítulos, consiguió restablecer la comunión eclesial con África y con buena parte del norte de Italia, pero no con Aquileya. En la Galia restableció en sus sedes a los obispos Salonio y Sagitario. Según A. Chavasse, el *Codex Veronensis* LXXXV (80), que contiene el Sacramentario llamado Leoniano, habría sido compilado por él, cuando obligado por las circunstancias se retiró junto al cementerio de Pretextato a dos millas de Letrán.

Del sucesor de Juan III, el papa Benedicto I (575-579), no se han conservado cartas ni otros escritos.

Ediciones y estudios CPL 1704; PL 77, 655, adn. h; PL 77, 1348 (sobre el privilegio del uso del palio, concedido al obispo de Ravena, Pedro); MGH, Epp I, 1891, ed. EWALD, 230 No son auténticos los escritos que le atribuye PL 72, 13-181. LP 305-307; JW I, 136-137; II, 695, Bertolini, 220-222; H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico II* (Roma 1943) 170 y *passim*, DTC 8, 597; 8, 1266; 13, 2406; 15, 1915; EC 6 (1951), 580, LTK 5, 1960, 987; A. L. CESARANO, *Osservazioni sulla regione «via Lata»* Arch. Soc. Romana di Storia Patria 106 (1983, pero 1985) 299-309 (sobre la basílica de los Santos Apóstoles y sobre otras iglesias que han tomado el apelativo «in via Lata»); A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire dit Léonien* SE 37 (1984) 151-190 (sobre el códice *Veronensis* LXXXV, 80).

LIBER DIURNUS

El *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* recoge fórmulas de cancillería usadas en documentos eclesiásticos redactados por la curia pontificia. De las actas oficiales emitidas por la Sede romana, muchas concernían a asuntos que se repetían y, por tanto, podían tener un formulario uniforme. Entre éstas se cuentan, por ofrecer algún ejemplo, los documentos relativos a la concesión de privilegios, a la dedicación de iglesias, a la concesión de funciones en el ámbito de la administración de los bienes papales, etc. De aquí se originaron modelos fijos que se distinguían por la inserción de datos específicos referidos a las personas, los lugares, las circunstancias y, consiguientemente, se experimentó la necesidad de recoger aquellos modelos en prontuarios que, de ser necesario, pudiesen fácilmente ser actualizados. Ése es el carácter del *Liber Diurnus*. Se ha discutido, sin embargo, si era el libro oficial de la Cancillería Pontificia usado desde el siglo III al XI (W. M. Peitz), o un libro de ejercicios, no utilizado por la curia papal, sino procedente de Italia del norte y usado por quien se formaba para esa tarea hasta el siglo X (L. Santifaller), o una recopilación hecha en el siglo VI en Italia septentrional y realizada por un particular (Mohlberg).

Como se ve, la cronología del *Liber Diurnus* es bastante discutida. Algunas fórmulas parecen ser del tiempo pregregoriano; otras, más numerosas, del período comprendido entre Gregorio Magno (590-604) y Adriano I (772-795). Según algún crítico, el primer núcleo del formulario se habría formado bajo la influencia del *registrum* de Gregorio I en torno al año 625, enriqueciéndose posteriormente con modelos y sufriendo variaciones hasta el tiempo de León III (P. Paschini).

Tres manuscritos han conservado el documento: uno se remonta al año 800, habiendo pasado de Nonantola a Santa Cruz en Jersusalén y ahora en la Biblioteca Vaticana, y contiene 99 fórmulas; otro, claramontano, con 100 fórmulas, se extravió en el siglo XVIII; y otro, ambrosiano, con 109 fórmulas, procedente de Bobbio, es aproximadamente de la mitad del siglo IX, como el anterior.

Ediciones y estudios CPL 1626; PL 105, 9-188; TH. VON SICKEL, *Liber Diurnus ex uno codice Vaticano* (Wien 1889); L. GRAMATICA-G. GALBIATI, *Il codice Ambrosiano del «Liber Diurnus Romanorum Pontificum»* (Roma 1921); H. FOERSTER, *Liber Diurnus Romanorum Pontificum* (Bern 1958); W. M. PEITZ, *Liber Diurnus* Saw 185 (1918) 341ss; C. SILVA-TAROUCA, *La storia di un libro A proposito dell'ediz ambrosiana del «Liber Diurnus»* Civiltà catt. 83/III (1922) 408-420; H. STEINACKER, *Zum Liber Diurnus und zur Frage nach dem Ursprung der Frühminuskel*, en *Miscellanea Ehrle* (Città del Vaticano 1923) 4, 105-176; DACL 9/1 (1930) 243-344 (bibliografía 341-344); L. SANTIFALLER, *Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfangen bis zum Ende des XI Jh* Mit. Oest. Inst. Gütersloh 49 (1936) 225-266; W. M. PEITZ, *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei*, en *Misc Historiae Pontificiae*, I, Roma 1939; C. L. MOHLBERG, *Neue Erörterungen zum Liber Diurnus* ThRev 38 (1939) 297-306; W. M. PEITZ, *Liber Diurnus Methodisches zur Diurnusforschung*, en *Misc Historiae Pontificiae* II/3 (Roma 1940); L. SANTIFALLER, *Zur Liber Diurnus Forschung* Histor. Zeitschr. 161 (1940) 533-538; W. M. PEITZ, *Liber Diurnus* (Roma 1940); J. HUYBEN, *Een verlorenen gewaand handschrift van den L D R P*, en *Miscell Hist A. de Meyer* I (Louvain-Bruxelles 1946) 255-265; L. SANTIFALLER, *Zur aeusseren Geschichte der Vatikanischen Handschrift des «Liber Diurnus»* Anzeiger d. Akad. Wiss, Philos-histKl. (Wien 1946) 172-212; EC 7 (1951) 1262-1267; L. SANTIFALLER, *Liber Diurnus Studien und Forschungen*, ed. H. ZIMMERMANN (Stuttgart 1976); M. PALMA, *L'origine del codice Vaticano del Liber Diurnus* Scrittura e civiltà 4 (1980) 295-231 (el códice habría sido producido en la abadía de Nonantola, siendo uno de los primeros manuscritos en letra carolina salidos de esa abadía); L. DATTRINO, *Liber Diurnus* DPAC II (Salamanca 1991) 1265; H. H. ANTON, *Der Liber Diurnus inangeblichen und verfaelschen Papstprivilegien des frueheren Mittelalters*, en *Faelschungen in Mittelalter* III (Hannover 1988) 115-142 (el ensayo comienza reseñando las opiniones expresadas por los estudiosos a propósito de la estructura y finalidad de la obra); T. F. X. NOBLE, *Literacy and the Papal Government in Late Antiquity and the Early Middle Age*, en *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (Cambridge 1990) 82-108 (a propósito de la evolución histórica, del funcionamiento y utilización de los archivos papales se consideran las relaciones entre testimonios documentales y el LD).

LIBER PONTIFICALIS

Desde los primeros siglos de la era cristiana, para probar que las enseñanzas de los herejes son extrañas a la tradición apostólica, se advierte la necesidad de fijar de una manera precisa y fundamentada cronológicamente las listas de los obispos de las Iglesias más importantes; entre ellas, la Sede romana tiene un puesto de relieve, como demuestra el *Adversus haereses* (3, 3, 2s) de Ireneo en la segunda mitad del siglo II, que precisamente enumera los obispos de Roma hasta Eleuterio (174-198), su contemporáneo (cf. J. QUASTEN, *Patrología* I [BAC 206, Madrid [3]1978] 303-304). Y otros posteriores a él recorren el mismo camino. Baste recordar la lista de las *Depositiones episcoporum Romanorum* (255-352), citada en el *Cronógrafo del 354* o el *Catálogo Liberia-*

no, compuesto en tiempos de Liberio (352-366). No sorprende, pues, que en un determinado momento nazca una obra que expone las vidas de los pontífices, tomando las noticias de diversos autores y de múltiples fuentes (literarias, epigráficas, monumentales). Tal escrito, que recibe precisamente el nombre de *Liber Pontificalis,* refleja, unas veces con intenciones laudatorias, otras polémicas, la tradición del pontificado romano, que se encuentra a lo largo de los siglos frente a problemas doctrinales, litúrgicos, disciplinares, éticos, políticos, civiles, etc., siempre nuevos y a menudo difíciles de afrontar y resolver.

La obra menciona los hechos y, no raramente, presenta una interpretación ideológica. Presentando ordenadamente las figuras de los papas en su sucesión cronológica, adopta esquemas relativamente uniformes: al nombre de cada personaje sigue generalmente la indicación de su origen, ascendencia, duración de su pontificado; a menudo se mencionan las actuaciones doctrinales, disciplinares o litúrgicas debidas a cada uno de los papas, las restauraciones, las fundaciones o las dedicaciones de iglesias, las donaciones hechas, las ordenaciones de obispos, presbíteros y diáconos que realizó, la referencia a los acontecmientos importantes de la Iglesia de Occidente y de Oriente, las medidas adoptadas. Finalmente, el *Liber* indica el lugar donde cada obispo de Roma ha sido sepultado y el tiempo que la Sede apostólica ha estado vacante. Recientemente se ha intentado una redefinición de la obra (Noble), según la cual no tiene carácter estrictamente biográfico o hagiográfico, sino que se muestra original en cuanto a la estructura, las narraciones y las funciones, con un lenguaje claro y sencillo; se ha propuesto que estuvo en uso en las escuelas donde se formaban los clérigos de la Iglesia romana y en la Cancillería Lateranense.

Dos son las redacciones del *Liber Pontificalis* propiamente dicho, pero la primera se ha perdido. La tradición manuscrita es rica y compleja. Después de la edición de L. Duchesne, el *Liber* se suele dividir en dos partes: la primera comprende las biografías desde Pedro hasta Esteban V (885-891) (esta última, sin embargo, es fragmentaria, hasta el año 886). La segunda parte, que llega a Honorio II († 1130), está constituida por noticias, a veces brevísimas y descarnadas, redactadas por continuadores, varios de los cuales se pueden individuar. El *Liber* es continuado posteriormente por otros autores más tardíos hasta Martín V († 1431). Por lo que respecta a la primera parte, han sido identificados (C. Vogel) algunos estratos redaccionales: el más antiguo —desde el inicio hasta Silverio (536-537)— parece haber sido escrito en tiempos de Vigilio (537-555). Las

Vitae de Vigilio, Pelagio I, Juan III y Benedicto I parecen haber sido escritas por un autor que vivió probablemente bajo Pelagio II (579-590). Las posteriores hasta Esteban V se deberían a contemporáneos de cada uno de los papas.

Los intentos por señalar los autores al menos de algunas partes del *Liber Pontificalis* (Dámaso, Anastasio Bibliotecario, el sacerdote Símaco) no han conseguido la aprobación unánime de la crítica y han sido ordinariamente olvidados.

En relación con el problema del autor se plantea la cuestión de la fecha del escrito, en particular para la parte más antigua. Los años de composición propuestos por Duchesne, entre el 514 y el 523, en tiempos de Hormisdas, aceptados por De Rossi, no han sido en cambio considerados válidos, como se ha dicho, por Vogel y otros, desde Waitz y Mommsen: estos estudiosos han colocado la redacción de esa parte del *Liber* en el siglo VII, después de la época de Gregorio I.

Ediciones y estudios CPL 1568; PL 127, 1003ss; L. DUCHESNE (ed.), *Liber Pontificalis,* 2 vols. (Paris 1886-1892); reimpresión anastática, ibid., 1955 (hasta Martín V, † 1431), completada por un tercer volumen editado por C. Vogel, ibid., 1957; TH. MOMMSEN, *Gesta Romanorum Pontificum* I, MGH (Berlin 1898), hasta el papa Constantino I (708-715) (reimpr. 1982), D. L. R. LOOMIS, *The Book of the Popes,* I (hasta Gregorio I, † 1604) (New York 1916); P. MARCH, *Liber Pontificalis, prout exstat in codice manuscripto Dertusensi* (Barcelona 1925); U. PREROVSKY (ed.), *Liber Pontificalis glossato,* 3 vols., I. Introducción e índices; II *Liber Pontificalis,* III. *Glosas* (Roma 1978). Por lo general, no se citan aquí las numerosas contribuciones que tratan de cada uno de los monumentos o figuras mencionadas en la obra DACL 9/1 (1930) 355-466, E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* (hasta el 750) 2 (Tubingen 1933) 314-320; O. BERTOLINI, *Il «Liber Pontificalis»,* en *La storiografia altomedievale* (Spoleto 1970) 387-455; C. VOGEL, *Le Liber Pontificalis dans l'édition de L Duchesne État de la question,* en *Mons Duchesne et son temps* (Roma 1975) 99-127; H. GEERTMANN, *More veterum Il Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma nella Tarda Antichità e nell'Alto Medioevo* (Gröningen 1975) (las noticias reflejarían en las características formales los libros de la Curia Romana); M. ANDALORO, *El Liber Pontificalis e la questione delle immagini da Sergio I a Adriano I,* en *Roma e l'età carolingia* (Roma 1976) 69-77; R. GIORDANI, *Note sul significato di «iuxta» nel Liber Pontificalis* VetChr 16 (1979) 203-219; P. LLEWELLYN, *Le indicazioni numeriche del «Liber Pontificalis» relativamente alle ordinazioni del V sec* RSCI 29 (1975) 439-452 (entre Bonifacio I y Hormisdas); F. MOSINO, *I grecismi nel Liber Pontificalis* Boll. Badia Gr. Grottaferrata 37 (1983) 61-73; C. VOGEL, *Liber Pontificalis* DPAC II (Salamanca 1991) 1267; T. F. X. NOBLE, *A New Look at the «Liber Pontificalis»* AHP 23 (1985) 347-358; R. DAVIS, *The Book of Pontiffs The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715* (Liverpool

1988) (traduccion y comentario) (el escrito no es un cronica oficial, sus compiladores pertenecen a grados inferiores de la administracion papal), ID, *The Lives of the Eighth Century Popes* (Liverpool 1992) (traduccion y comentario), H GEERTMANN, *Nota sul Liber Pontificalis come fonte archeologica Quaeritur inventus colitur*, en *Studi in onore di U M Fasola* (Roma 1989) 347 361

PELAGIO II

Pelagio II (579-590), hijo de Unigildo, originario de Roma, fue elegido sin tener la confirmación del emperador de Oriente, a causa de las dificilísimas condiciones en que se encontraban Italia y Roma, cercada por los longobardos El *Liber Pontificalis* menciona los numerosos trabajos mandados realizar por él en las iglesias de Roma entre ellos, la reedificación de la basílica de San Lorenzo Extramuros (donde el sepulcro del mártir fue adornado con láminas de plata), añade además que transformó su casa en un refugio para los pobres y los ancianos

En el año 579 envió al monje Gregorio, futuro papa, como aprocrisiario a Constantinopla En una situación dramatica, en ausencia de una adecuada protección bizantina, el papa se hizo representante y defensor de Roma, a través de Gregorio pidió ayuda al Imperio de Oriente, regido desde el año 582 por Mauricio, obtuvo algún socorro y, en el año 584, pudo concertar una tregua con el rey Autario, pero los longobardos rompieron pronto los pactos y la situación se precipitó de nuevo En aquellos años, el Imperio constantinopolitano estaba comprometido por Persia

De esta manera, Pelagio se dirigió a los francos, escribiendo al obispo de Auxerre, Aunacario (que le había pedido reliquias de San Pedro), para que intercediese ante la corte de los francos En el año 584, Childeberto se dirigió contra los longobardos, pero luego concertó la paz con Autario y se retiró

Pelagio actuó diligentemente para intentar resolver el cisma de Aquileya, iniciado en tiempos de Pelagio I Sus esfuerzos, que resultaron vanos, están testimoniados por una serie de cartas enviadas por él al obispo de Aquileya, Elias, a los delegados de la misma sede y a los obispos istrios (cf JW I, 137 140, PL 72, 706ss, E SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* I, IV, 2, 105 132) Una de estas cartas es particularmente importante porque delinea la que permanecerá como la posición oficial atribuida a Vigilio y Pelagio I en la controversia de los Tres Capítulos (JW 1056)

Poco antes del año 590, entre Juan el Ayunador y Pelagio tiene lugar un enfrentamiento El primero, juzgando a Jorge, patriarca de Antioquía, se había atribuido el título de «ecuménico» El papa no toleró el asunto e impuso a Juan que renunciase al titulo que se había arrogado, declarando nulas al mismo tiempo las actas de aquel juicio sinodal Un conflicto destinado a enfriar en aquellos años las relaciones entre la Iglesia occidental y la Iglesia oriental

En el año 589, Roma sufrió graves desastres debidos a lluvias torrenciales, inundaciones y una terrible peste, a causa de la cual murio el mismo Pelagio (7 de febrero del 590), calamidad de la que hablan Gregorio, su sucesor en el solio pontificio, aparte de Gregorio de Tours y Pablo Diácono

Ediciones y estudios CPL 1705 1707, Verzeichnis 482, PL 72, 701 760, PLS 2, 1413ss Poco ha quedado de sus escritos una *Epistula ad Gregorium diaconum* (=PL 72, 703ss), MGH, Epp II, 1899, Hartmann, 440 441, otras dos *Epistulae ad Aunarium* (=PL 72, 705s y 744), MGH, Epp III, 1892, ed GUNDLACH, 448 450, tres *Epistulae ad episcopos Istriae* (=PL 72, 706ss), MGH, Epp II, 442ss, ACO I, IV, 2, 1914, ed E SCHWARTZ, 105 132 Es necesario precisar a proposito de estas ultimas cartas que algunos criticos las consideran compuestas por Gregorio cuando todavia era diacono (cf E SCHWARTZ, *o c* XXIIs) Contienen algunas informaciones importantes sobre la unidad de la Iglesia, sobre la confirmacion de la fe segun los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia y segun el *Tomus ad Flavianum* de Leon y sobre la necesidad de la unidad con la Iglesia Cf DS 246 247, LP I, 309-311, JW I, 1047 1065, DTC 12 (1933) 669 675 (bibliografía), BERTOLINI, 225ss, EC 9 (1952) 1078s, MAGI, 162 165

GREGORIO I

Gregorio (590 604) nace hacia el año 540 en el seno de una familia de la aristocracia senatorial romana (cf *Hom in Ev* 38, 15, Greg de Tours, *Hist Franc* 10, 1), probablemente la *gens Anicia* según la tradición En su ascendencia se cuentan Félix III, papa desde el 483 al 492, al que Gregorio llama *atavus meus* (cf *Hom in Ev* 38, 15, *Dial* IV, 17, 1), Gordiano, del título de los santos Juan y Pablo en el Celio (LP 53, 5), el hijo de éste, Agapito, papa desde el 535 al 536, las tías paternas Tarsina, Emiliana y Gordiana, que se consagraron a Dios haciendo vida en comun y observando una regla severa en sus mismas casas, una de ellas, Gordiana, no persevera en el camino emprendido, sino que se casa con el administrador de sus fincas, como Gre-

gorio narra con viveza en las *Homilías sobre los Evangelios* (38, 15) al comentar el pasaje de Mt 22,14.

Según la noticia de Gregorio de Tours (*Hist. Franc.* 10, 1), recibió educación literaria en gramática, dialéctica y retórica, en la línea, pues, de los estudios clásicos; conoció el derecho; también del griego, según estudios recientes, tuvo una práctica no sólo elemental. Pero ¿en qué consideración tuvo su educación literaria para hablar y escribir, hecho que parece indudable (cf. las observaciones de autores antiguos y modernos rápidamente reseñadas en G. Cremascoli, *Homilías sobre los Evangelios,* OGM 2, Roma 1994, 15-17)?

A este propósito, los estudiosos han discutido mucho un pasaje de la carta dedicatoria de las *Moralia* dirigida a Leandro de Sevilla (5, 53, 5) en la que observa que la Sagrada Escritura no permite a sus comentaristas la vaciedad de una verborrea infructuosa (*infructuosae loquacitatis levitas*); donde declara que se niega a seguir la *ars loquendi* tal como es enseñada por un magisterio que cuida sólo de la exterioridad, y añade que no se preocupa por evitar los metacismos o los barbarismos, ni por observar el orden de las palabras, los modos de los verbos y los casos de las preposiciones: en efecto, considera indigno sujetar la Palabra de Dios a las reglas de Donato.

Se ha dicho que representa un exclusivismo cristiano, que no quiere saber nada del mundo antiguo; que, a pesar de haber vivido seis años en Constantinopla, ha permanecido ignorante del griego y no ha conocido ni los Padres griegos ni los autores profanos (H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertuliano a Cassiodoro*, trad. italiana [Roma 1988] 208s). En el extremo opuesto, reconociendo que se ha valido de los recursos de una refinada y eficacísima retórica (evidentemente de origen pagano clásico), se ha concluido que «la insuperable técnica de la persuasión», que él despliega, ha sido una de las grandes fuerzas alienantes del cristianismo medieval (G. VINAY, *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no* [Napoli 1978] 16). Otros, que representan hoy la opinión dominante, sobre la base de análisis profundos han subrayado que Gregorio es hombre de letras, cuida su dicción atendiendo a las normas retóricas antiguas; usa el *cursus*, las rimas, las cláusulas; le gusta servirse de figuras clásicas, de recursos queridos y dispuestos con un arte refinado; por ello, sus afirmaciones no tienen que ser tomadas al pie de la letra: no condena la gramática en sí misma, sino la gramática en cuanto instrumento que esterilice la Palabra de Dios (cf., entre otros, precisamente sobre el pasaje de la carta dedicatoria a Leandro de la que hemos partido, la interpreta-

ción de L. HOLTZ, en *Grégoire le Grand,* 531-540). Hacia el año 573 llega a ser *praefectus urbis* (cf. *Epist.* 4, 2, donde hay que preferir la lectura *praefectura* y no la lectura *praetura,* cf. ed. D. NORBERG, CCL 140 [Turnholti 1982] 218), desempeñando de esa manera el cargo civil más alto que entonces existía en Roma, y lo ejerció hasta el año 578, cuando, después de haber diferido largamente la «gracia de la conversión» a causa de arraigados hábitos que le impedían cambiar de manera vivir, decidió dedicarse enteramente a las cosas de Dios y alcanzó el puerto del monasterio, creyendo haber dejado para siempre a sus espaldas *quae mundi sunt,* como más tarde dirá, volviendo con el pensamiento a aquel período en la carta dirigida a Leandro (5, 53).

Pero muy pronto fue arrancado de la paz de la vida monástica inspirada en la regla de San Benito, que había comenzado a practicar en Roma con otros hermanos en su mismo palacio en el Celio, transformado en monasterio: Benedicto I, papa desde el 574 al 579 (o quizás Pelagio II, 579-590) quiso que asumiese el *ministerium sacris altaris* en una región de Roma (cada una de las siete regiones de la ciudad estaban confiadas entonces para el cuidado pastoral a otros tantos presbíteros y otros tantos diáconos). Para empujarle a aceptar, se recurrió a la virtud de la obediencia, y Gregorio consintió convencido de que servía mejor a la Iglesia, volviéndose a encontrar así en el mar tempestuoso de los asuntos temporales *(in causarum saecularium pelago: Epist.* 5, 53).

Es probable que, en el año 579, Pelagio II, sucesor de Benedicto I en el solio pontificio, quisiera que Gregorio fuese como su aprocrisiario, o sea, como su nuncio, a Constantinopla. La situación en Occidente era grave, y Roma en particular estaba a merced de los longobardos, que desde el 568 al 572 habían ocupado la llanura del Po y Milán y habían comenzado a avanzar hacia Italia central. El exarca de Ravena a duras penas conseguía defender la ciudad en que residía; por eso, Pelagio envió a su legado para que pidiese ayuda al emperador romano de Oriente, entonces ocupado en defenderse de los persas.

La misión de Gregorio tuvo resultados momentáneos. Pero la experiencia de Constantinopla, que se concluyó en el año 585 o en el 586, se manifestó importante en la vida de Gregorio. En una ciudad, a diferencia de Roma, llena de vida y de fasto, conservó el espíritu y el estilo de la vida monástica; y en ello fue ayudado por el amor y el ejemplo de muchos de sus hermanos del monasterio romano que lo habían seguido hasta Constantinopla. Ellos fueron los que le pidieron insistentemente que emprendiese el comentario no sólo histórico, sino también «mís-

tico» y moral del libro veterotestamentario de Job: así nacieron los 35 libros dispuestos en seis partes de los *Moralia in Iob,* como nos cuenta la *Epistula* dirigida a Leandro (5, 53), esencial para comprender la atmósfera espiritual de los años constantinopolitanos.

Cuando Pelagio lo llamó a Roma, quizás como su secretario para luego dejarlo en su monasterio en el *clivus Scauri,* la situación de la ciudad era dramática: los longobardos habían invadido la Toscana para juntarse luego en Espoleto, mientras que algún grupo avanzaba hasta Benevento. El monasterio de Montecasino había quedado en ruinas, y los monjes se habían visto obligados a huir y encontrar refugio en Roma. En el año 589, a los acontecimientos externos de carácter bélico y político se añadieron las catástrofes naturales: repetidos aluviones hicieron que el Tíber se desbordara (cf. GREGORIO DE TOURS, *Hist. Franc.* 10, 1), destruyendo, entre otras cosas, los almacenes llenos de grano que estaban dispuestos para el sustento de los ciudadanos; una epidemia diezmó los habitantes de la ciudad. Entre las víctimas estuvo Pelagio, que en febrero del 590 dejó con la vida la guía de la Iglesia.

Entonces el pueblo, el clero y el Senado proclamaron papa a Gregorio, en espera sin embargo de la aprobación del emperador, indispensable para la ratificación. Él trató de sustraerse a aquella gravísima responsabilidad, decidiendo marcharse a lugares solitarios, y se afanó para que el beneplácito imperial no llegase. Pero todo se cumplió, y el 3 de septiembre del año 590 fue consagrado en la basílica de San Pedro.

Comienza entonces el período más intenso de la vida de Gregorio, humanamente fatigado, históricamente significativo. Él se hace, ante todo, pastor de su pueblo, del que conoce las necesidades materiales y espirituales; con sus fieles quiere mantener un contacto directo, una atención por cada una de las personas con que se encuentra, como manifiestan sus homilías y, más aún, su epistolario, que tiene por objeto acontecimientos ordinarios y extraordinarios y presenta una miríada de vicisitudes y una muchedumbre imponente de personajes: Gregorio tiene una palabra para cada uno, unas veces severa, otras misericordiosa, capaz de tocar el corazón de las situaciones que se perfilan y de hacer entender cuál fue la personalidad de aquel papa. De esta manera es posible seguir su intensa actividad en el campo administrativo y económico, civil, político, jurídico y, naturalmente, pastoral y religioso. Él sigue minuciosamente la administración de los vastos patrimonios, a los que considera *res pauperum,* de la Sede romana; estimula a los funcionarios para que cumplan su deber ante las crecientes necesidades de la población; distingue entre intereses temporales e intereses de la Iglesia, manteniendo una prudente reserva a propósito de la intervención del «príncipe cristiano» en los asuntos eclesiales y a propósito del agrado expresado por él sobre una u otra cuestión religiosa; mantiene relaciones con las autoridades del Imperio romano de Oriente, cuyos ambientes conocía bien por haber residido, como se ha dicho, en Constantinopla durante algún año; por lo que respecta a las relaciones con el patriarcado de Constantinopla, Gregorio se siente custodio del primado de la Iglesia de Roma y de su universalidad, pero, con sentido de mesura y humildad, sólo hace valer su autoridad en pocos casos.

En junio del año 592, los longobardos se presentan ante las murallas de Roma, y el papa se ve obligado a asumir la responsabilidad de gobernador de la ciudad, sabiendo que no puede esperar ayuda alguna de parte del exarca de Ravena. Las órdenes que dio a los *magistri militum* dieron resultado y permitieron evitar la toma de la ciudad.

Respecto a los romanos de Oriente, el pontífice condena el uso que habían hecho del título de *ecuménico* los patriarcas de Constantinopla (cf. *Epist.* 5, 37 y 44). La rígida posición de Gregorio puede comprenderse mejor desde una perspectiva amplia en la que se ha de situar la afirmación del primado de la Iglesia de Roma, del culto de Pedro, de la defensa de la latinidad, en el temor de una superioridad no sólo religiosa, sino también cultural de Constantinopla.

Frente al emperador de Oriente, Mauricio (582-602), declara su lealtad y, en los intercambios epistolares, se muestra bastante prudente. Solamente en una ocasión actúa con independencia y en contra de la voluntad de Mauricio: cuando estipula una paz por separado con Agilulfo, depués de haber intentado en vano la misma operación con Ariulfo. El emperador, a través de una carta, sella con una nota de reprobación la acción, y el papa responde con otra carta que se remonta al año 595 (5, 36), en la que expone los hechos desde su punto de vista apelando a su responsabilidad de jefe y pastor y no consintiendo en cambiar de línea. En el 602, Mauricio es asesinado por el ejército al mando del bárbaro Focas, elegido emperador en noviembre del mismo año. La epístola de mayo del 603 con la que Gregorio saluda al nuevo emperador ha despertado el estupor de los críticos por el realismo político con que es considerado el suceso.

La actitud de apertura y atención de la Sede apostólica hacia los longobardos y las relaciones cordiales con Teodolinda, su reina católica, dan pronto frutos y permiten la entrada de una

dinastía y un pueblo en la Iglesia romana. En el año 587, por voluntad del rey Recaredo y obra de Leandro, obispo de Sevilla, gran amigo de Gregorio, los visigodos también se habían convertido al catolicismo. Respondiendo a una carta del rey, en el año 599 el papa reconocerá los méritos del soberano en la evangelización de los pueblos.

En ese mismo período, concretamente en el año 596, Gregorio tomó otra iniciativa misionera, enviando cuarenta monjes romanos a las poblaciones paganas de los anglosajones, bajo la guía de Agustín, que luego sería el primer metropolita de Canterbury.

Hombre de Iglesia y hombre de estado de carácter fuerte, a pesar de la debilidad de un físico frágil y a menudo enfermo, Gregorio no olvidó nunca su verdadera vocación, la de monje y contemplativo, como muestran los escritos que han llegado hasta nosotros. Murió el 12 de marzo del año 604 y fue sepultado en la basílica de San Pedro, según la noticia del *Liber Pontificalis* (1, 312). Su inscripción funeraria lo define *Dei consul*.

Bibliografía R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* (Roma 1990), donde se encuentran elencados más de 2.600 títulos. Para los años posteriores, cf. *Medioevo latino* Por lo que respecta a la terminología de las obras gregorianas y a todo lo relacionado con ella, cf. *Thesaurus Sancti Gregorii Magni,* Instrumenta lexicologica latina, ser. A: Formae Cetedoc (Turnhout 1986). Una fuente preciosa para la biografía es el *Registrum epistularum,* para otras fuentes: R. GILLET: DHGE 12 (1986) 1387-1388. Respecto a la vida y a cada una de las obras de Gregorio nos limitaremos a ofrecer alguna referencia bibliográfica más significativa y reciente, remitiendo para una más completa información a la obra ya mencionada de R Godding.

Estudios A VALORI, *Gregorio Magno* (Torino 1955), R MANSELLI, *San Gregorio Magno* (Torino 1967); J. RICHARDS, *Consul of God The Life and Times of Gregory the Great* (London 1980) (trad italiana: *Il Console di Dio La vita e i tempi di Gregorio Magno* [Firenze 1984]); AA VV., *Grégoire le Grand*, Chantilly 15-19 sept 1982. Actes publiés par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi (Paris 1986) (en la página 686 se ofrece una bibliografía reciente y seleccionada hasta el año 1982); J. FONTAINE, *Un fondateur de l'Europe Grégoire le Grand*: Helmántica 34 (1983) 171-189; V. PARONETTO, *Gregorio Magno Un maestro alle origini cristiane d'Europa* (Roma 1985); C. STRAW, *Gregory the Great Perfection in Imperfection* (Berkeley-Los Angeles-London 1988); W. D. CREADY, *Signs of Sanctity Miracles in the Thought of Gregory the Great* (Toronto 1989); AA.VV., *Gregorio Magno e il suo tempo,* XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collab. con l'École française de Rome (Roma 9-12 maggio 1990) (Roma 1991); AA.VV., *Gregorio Magno Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia* Atti del Convegno (Vizzini 10-11 marzo 1991) (Catania 1991); G. SANDERS, *Un fondateur de l'Europe Grégoire le Grand Valeur situationnelle de son inscription tombale*, en *De Tertullien aux Mozarabes Mélanges offerts à Jacques Fontaine* I (Paris 1992) 223-238; C. DAGENS, *Grégoire le Grand avant son pontificat expérience politique et expérience spirituelle*, en *De Tertullien aux Mozarabes*, cit., 143-150.

a) **Las obras**

1. *Moralia in Iob*

Los *Moralia in Iob* son la mayor obra de Gregorio: se componen de 35 libros que comentan los 42 capítulos del libro veterotestamentario de Job. El inicio de su composición se remonta al período en que Gregorio está en Constantinopla. La carta (cf. *Epist* 5, 53a = ed. P. Ewald) dedicatoria de los *Moralia,* dirigida a Leandro, obispo de Sevilla, al que Gregorio había conocido en Constantinopla, donde aquél había sido enviado a defender la causa de la fe del príncipe católico visigodo Hermenegildo enfrentado con su padre Leovigildo, arriano, da a conocer con bastante exactitud la ocasión y las circunstancias en las que y por las que nace la obra. La carta es de julio del 595, cuando ya hacía algún año que Gregorio había sido consagrado papa. Al «co-obispo» Leandro le escribe que sólo después de muchas incertidumbres había dejado el mundo y había alcanzado el puerto del monasterio, abandonando para siempre —al menos así lo había creído— los pensamientos seculares. Pero después de un período de silencio y recogimiento, se había vuelto a encontrar de una manera brusca «en alta mar de los asuntos temporales», primero como diácono en Roma y después como legado papal en Constantinopla, donde, sin embargo, lo habían seguido muchos de sus hermanos monjes; y precisamente en la comunidad formada por éstos, se refugia para leer y meditar la Palabra de Dios; y es la insistencia de éstos la que lo empuja a comentar el libro de Job. Y continúa (ibid., 5a, 53, 2): «Muy pronto, ante este oscuro libro nunca antes comentado por nosotros, me encontré inmerso en tantas y tan graves dificultades que vine a menos, vencido y superado... por el peso de esta petición. Rápidamente, sin embargo, dividido entre el miedo y el compromiso, alcé los ojos del espíritu hacia el Dador de todo bien y... maduré la certeza de que cuanto me pedía la caridad de los corazones fraternos no podía ser imposible».

De las respuestas a las múltiples cuestiones de sus monjes, de los coloquios tenidos con ellos (cf. ibid., 5, 53a, 2: *«colloquendo... quibus multa iubentibus»),* en un clima de atención, de interés, de intercambio recíproco nace, pues, el comentario al libro de Job, que aparece claramente ligado a la experiencia de su autor. El trabajo se prolongará después del regreso de Gregorio a Roma y tras su elección como papa. El paso de las palabras, de aquello que podemos imaginar que habían sido conferencias monásticas, al texto escrito requirió de Gregorio una actividad cuidadosa para ofrecer al lector un escrito con un tono homogéneo.

Por las noticias que se tienen, parece que sus comentarios habían sido terminados en el año 595 y que habían tenido varias ediciones (cf. *Epist.* 1, 41; 5, 53, 2). En el año 600 y en los años posteriores muestra interés por la acogida que su obra está consiguiendo y por el uso que se puede hacer de ella (cf. *Epist.* 10, 16; 12, 6).

Es un dato seguro que el libro de Job ocupó a Gregorio más de quince años y que la elección misma de aquella figura que respresenta de una forma dramática el prototipo del justo sufriente se revela emblemática para Gregorio mismo: por su oscuridad, por la delicadeza de los problemas que suscita, por la centralidad de los interrogantes que plantea. Escribirá en el año 595 (*Epist.* 5, 53, 5): «Quizás sea una estratagema de la divina providencia que yo, golpeado por la enfermedad —Gregorio estaba continuamente afligido por dolores viscerales, por fiebre y por una grave debilidad de estómago— comente las historia de Job, golpeado por la enfermedad. La prueba me permite comprender mejor el estado de ánimo de un hombre tan probado».

Junto a la intención exegética (cf. p.213ss) es evidente la intención pastoral: el comentarista de la palabra sagrada debe imitar el curso de un río, que, cuando se encuentra en valles profundos, de pronto se precipita y no se retira sino después de haberlos colmado; de igual manera debe hacer, según Gregorio, el *divini verbi tractator:* cualquiera que sea el tema del que habla, se encuentra en una buena ocasión para edificar, debe dirigir hacia ese valle las ondas de su palabra y sólo después de haberlo llenado volver a su cauce (cf. *Epist.* 5, 53, 2).

La palabra de Dios, precisamente porque ha sido «rumiada» y vivida, se une así a la moral y es ofrecida a los principiantes y a los espirituales, a los sencillos y a los sabios; y son precisamente los primeros los que le interesan, aquellos *rudes*, aquellos *parvuli* que constituyen pueblos enteros, a los que hay que conducir de manera especial, si todavía no conocen el cristianismo (piénsese en los anglosajones a los que envía sus monjes del Celio, pero también en los longobardos en Italia o en los visigodos en España, fuesen arrianos o paganos), a una comprensión de su mensaje, que hace más fina la inteligencia y más puras las costumbres. En este sentido se puede hablar de él como de un promotor de una cultura religiosa popular y no de aquel *Vulgärkatholizismus*, del que han hablado algunos críticos en decenios pasados.

Su mirada es universalista, profética; no se puede excluir que Gregorio, al recurrir a la figura de Job, haya tenido «la intención de criticar la buena conciencia de los romanos de Oriente recordándoles la existencia de los paganos y de los arrianos de Occidente» y, por otra parte, ante su prosperidad, «hacerles comprender que la fidelidad a Dios es posible en la prueba, como ha experimentado en Roma y en Italia» (C. DAGENS, Introducción a *Commento morale a Giobbe,* OGM 1, 1, Roma 1992, 17ss).

Al prescindir de las fuentes de la Escritura, al comenzar —como es evidente— por el libro de Job, hay que decir que el método con el que Gregorio ha compuesto su comentario (basado esencialmente en la experiencia espiritual monástica y en observaciones nacidas de una profunda reflexión religiosa) no permite desplegar la *Quellenforschung.* Se puede probar con certeza que tiene presentes a autores como Jerónimo, Agustín, Casiano y, quizás, Orígenes. Pero, en conjunto, la investigación de paralelos textuales no ofrece resultados significativos a pesar de los no pocos esfuerzos realizados por la crítica.

No hay duda, en cambio, de que los *Moralia* han ejercido desde el siglo VII en adelante un gran influjo, difundiéndose rápidamente a través de toda Europa. El notable número de manuscritos que conservan la obra en su totalidad prueban el gran éxito del que ha gozado; es interesante, por otro lado, notar que, en las bibliotecas medievales, junto al texto se encuentran además epítomes del escrito que, de vez en cuando, ofrecen antologías de la Escritura o repertorios teológicos o incluso clasificaciones doctrinales del pensamiento gregoriano: el primer compilador es su discípulo Paterio, que comienza a hacerlo ya antes de su muerte. Y después de él, muchos otros contribuyen al éxito del escrito: desde Tajón a Lathcen en el siglo VII hasta Pedro de Londres o Walter de Averna en el XII, sin hablar de las numerosas citas exegéticas, espirituales o morales que muchos autores (Defensor de Ligugé, Alcuino, Rábano Mauro, Hincmaro de Reims) hacen de la obra. Su fas-

cinación, por otra parte, llega más allá del medievo hasta la época moderna, por ejemplo en el ambiente jansenista de Port Royal, en Paul Claudel, en Juan XXIII.

Ediciones CPL 1708, PL 75, 515-576, 782, M Adriaen ed CCL 143, 143A, 143B (Turnhout 1979-1985); *Los Morales del Papa San Gregorio Magno*, ed. de A. Álvarez de Toledo, 4 vols (Buenos Aires 1945); *Morales sur Job*, edición y traducción francesa de R. Gillet, A de Gaudemaris, A Bocognano, SCh 32 (Paris 1952, 1989) 212 y 221 (Paris 1974-1975) (libros I-II; IX-XIV y XV-XVI); *Commento morale a Giobbe*, edición bilingüe de P. Siniscalco, introducción de C. Dagens, traducción italiana de E Gandolfo, libros I-VIII, OGM 1/1 (Roma 1992), libros IX-XVIII, OGM 1/2 (Roma 1994) (bibliografía en las páginas 63-69 del volumen I).

Traducciones Francesas SCh, cf. supra. *Italiana* OGM 1/1 y 2. *Españolas* cf. supra, Gregorio Magno, *Libros Morales/1 (I-V)*, introducción, traducción y notas de J Rico Paves, Biblioteca de Patrística 42 (Madrid 1998)

Estudios cf R Godding, *Bibliografia di Gregorio Magno*, cit., 77-88, n 697-806; R. Wasselynck, *La présence des Moralia de saint Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle* RTAM 35 (1968) 31-45, P Catry, *Épreuves du juste et misère de Dieu Le commentaire littéral du Livre de Job par saint Grégoire le Grand* REAug 18 (1972) 124-144, C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand Culture et expérience chrétienne* (Paris 1977), G Braga, *Moralia in Iob epitomi dei secoli VII-X e loro evoluzione*, en *Grégoire le Grand*, cit , 561-568, J. Fontaine, *Augustin, Grégoire et Isidore esquisse d'une recherche sur le style des Moralia in Iob*, en *Grégoire le Grand*, cit., 499-509; E Massa, *Gregorio Magno e l'arte del linguaggio*, en *Gregorio Magno e il suo tempo*, cit , 59-104, B. Calati, *Die Juden im Denken Gregors des Grossen Bemerkungen zu Moralia in Job 35,26* Judaica 47 (1991) 31-37; Id , *La lettura di Giobbe secondo Gregorio Magno Le provocazioni di Giobbe Una figura biblica nell'orizzonte letterario* (Genova 1992) 55-63

2. *XL Homiliarum in Evangelia Libri duo*

Las cuarenta homilías sobre los evangelios constituyen la primera obra homilética del papa Gregorio. La primera homilía fue pronunciada en la basílica de San Pedro durante el tiempo de Adviento del año 590 y, por tanto, pocos meses después de su elección al pontificado. La última fue pronunciada en la basílica de San Lorenzo el segundo domingo después de Pentecostés del año 593. La obra, que según refiere el título, se compone de cuarenta homilías divididas en dos libros, fue enviada a Secundino,

obispo de Taormina, después de haber sido revisada hacia la mitad del 593. La carta dedicatoria, precisamente a Secundino, presenta un notable interés para poder conocer la suerte que el texto tuvo desde la época de Gregorio y el cuidado con que éste lo siguió. Dice que las primeras veinte homilías, que componen el libro I, fueron dictadas por él y pronunciadas por un *lector* a causa de su precario estado de salud (cf. *Hom in Evang*, 2, 21, 1), mientras que las restantes fueron personalmente dirigidas por él al pueblo y puestas por escrito por secretarios mientras él hablaba: Juan Diácono, en la *Vita Gregorii* (2, 11: PL 75, 92), nos hace saber que el notario Emiliano fue el encargado de registrar aquellas homilías (hay que señalar que de un *Aemilianus notarius* se habla en una epístola gregoriana [11, 5]). Y todavía en la carta a Secundino, el pontífice añade que algunos hermanos, *sacri verbi studio ferventes,* difundieron los textos antes de que fuesen revisados y puestos a punto por él. De ahí surgieron inconvenientes como, por ejemplo, textos evangélicos referidos con términos inexactos. Y como prueba del cuidado con que el pontífice miraba su obra, la carta se concluye indicando que el texto auténtico se encuentra en los archivos de la Iglesia de Roma (*in scrinio sanctae ecclesiae nostrae*) y se puede recurrir a él para corregir con seguridad los pasajes dudosos. Parece que la colección, tal como ha sido entregada por la transmisión manuscrita, no refleja la forma y la disposición originarias, y no ofrecen certeza las indicaciones del lugar y las referencias cronológicas en que fueron pronunciadas.

La ocasión para pronunciarlas son los tiempos litúrgicos —de Adviento a Cuaresma, de Navidad a la Pascua y la Ascensión—; o las fiestas de santos, a menudo mártires, fiestas celebradas en las basílicas dedicadas a su culto, en el día de su nacimiento al cielo. Los pasajes que le sirven de punto de partida están tomados de los cuatro evangelios y concretamente: 11 de Mateo, 2 de Marcos, 17 de Lucas y 10 de Juan.

Como sucede para otras obras, también para las *Homiliae in Evangelia* es difícil determinar con precisión el influjo ejercido sobre Gregorio por autores precedentes. Se ha pensado en una dependencia de fuentes griegas (en la homilía 34ª es recordado Dionisio el Areopagita) (J. M. Petersen) o de Gregorio de Tours (para el final de la homilía 34ª y de la 37ª) (A. de Vogüé); se ha individuado la presencia de imágenes y vocablos que aparecen en una carta de Cipriano (35, 8) (G. Cremascoli) y, sobre todo, se ha insistido en los modelos agustinianos utilizados de manera diversa por el pontífice, por lo que emergen «precisos contactos doctrinales» que llegan a «correspondencias expresivas en la

dicción de los dos autores» (V. Recchia); pero es verdad que no raramente los pasajes gregorianos se colocan, por decirlo así, en un paralelismo que trata de competir con su fuente (V. Recchia) y, al final, es difícil establecer con precisión el influjo real ejercido por uno y otro autor, a excepción de Agustín, del que sin embargo se distingue por lo que respecta a la interpretación de páginas evangélicas enteras.

Muy variados son los contenidos de las *Homiliae in Evangelia*; pero también hay que decir que están atravesadas de un extremo a otro por un tema que aparece constantemente, y es el escatológico —presente, por lo demás, en toda la obra gregoriana—. «La espera del fin es constante en el espíritu del pontífice y acaba por convertirse en motivo inspirador de cualquier pensamiento y actividad... Un destino de muerte sella las cosas, por las que estamos fascinados y turbados, y el drama del pecado consiste en la locura que hace preferir lo que es caduco y mortal al Eterno». De aquí brotan «las continuas exhortaciones a la vigilancia y al empeño en las buenas obras cuando instruía a los fieles sobre la dimensión escatológica de la vida cristiana»; de aquí nace también la voluntad de «mejorar el presente y lo concreto», que de esta manera llega a ser «uno de los resultados de la fe en el primado del Eterno» (G. CREMASCOLI, en Gregorio Magno, *Omelie sui Vangeli*, OGM 2, Roma 1994, 36s).

Ediciones: CPL 1711; PL 76, 1075-1312; H. HURTER (ed.) (Oeniponte 1892). Edición y traducción italiana: *Omelie sui Vangeli* (ed. bilingüe de G. Cremascoli), OGM 2 (Roma 1994) (bibliografía en las páginas 47-49); *Le quaranta omelie di s. Gregorio Magno sopra gli evangeli*, traducción italiana de A. BARCHI (Savona 1893); *Homelien über den Evangelien,* traducción alemana de Abtei St. Gabriel zu Bertholdstein (Klosterneuburg 1931, [2]1932); *Viviamo il Vangelo* (traducción italiana de E. LOGI, 2 vols. [Siena 1939-1940]); *Quaranta omelie sui Vangeli* (traducción italiana de G. BARBERO [Alba 1943; [2]1959]); *Regla Pastoral. Homilías sobre la profecía de Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios* (traducción española de P. GALLARDO y M. ANDRÉS [Madrid 1958]); *Parables of the Gospel* (traducción inglesa de N. BURKE [Dublin 1960]); *Homélies pour les dimanches du cycle de Pâques* (traducción francesa de R. WASSELINCK, introducción de PH. DELHAYE [Namur 1963]); *Omelie sui Vangeli e Regola Pastorale* (traducción italiana de G. CREMASCOLI [Torino 1968]); *Homilie na Ewangelie* (traducción polaca de S. SZOLDRSKI, introducción de J. S. BOJARSKI, ed. de M. MALINSKI [Warszawa 1969]); *Omelie sui Vangeli* (traducción italiana de O. LARI [Alba 1975]).

Bibliografía: cf. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)*, cit., 95-102, n.845-911. J. OETGEN, *Aelfric's Use of Gregory the Great's «Homiliae in Evangelia» in The Catholic Homilies. First and Second Series*, Diss. (Toronto 1978); M. CASEY, *Spiritual Desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great:* Cistercian Studies 19 (1981) 297-314; M. CRISTIANI, *«Ars artium». La psicologia di Gregorio Magno. Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, en Atti Convegno tenuto a Catania 27 sett.-2 ott. 1982, I (Catania 1985) 309-331; V. RECCHIA, *La memoria di Agostino nella esegesi biblica di Gregorio Magno*, en *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. A. Trapé:* Augustinianum 25 (1985) 405-434; P. A. DELEEUW, *Gregory the Great's «Homelies on the Gospel» in the Early Middle Ages:* SM 26 (1985) 855-869; R. ÉTAIX, *Note sur la tradition manuscrite des Homélies sur l'Évangile de saint Grégoire le Grand*, en *Grégoire le Grand*, cit., 551-559; J. M. PETERSEN, *Greek Influence upon Gregory the Great's Exegesis of Luke 15, 1-10 in Hom. in Evang. II, 34*, en *Grégoire le Grand*, cit., 521-529; L. GIORDANO, *L'Antico Testamento nelle Omelie sui Vangeli di Gregorio Magno:* Annali di Storia dell'esegesi 2 (1985) 257-262; V. RECCHIA, *Similitudo e metafora nel commento di Agostino e Gregorio Magno alla pesca miracolosa: Io 21, 1-14*, en *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte* V (Urbino 1987) 241-262.

3. *Homiliae in Hiezechihelem*

Las *Homiliae in Hiezechihelem* fueron pronunciadas directamente por el papa, quizás en la basílica de Letrán *coram populo*, entre finales del año 593 y los primeros meses del 594. Las condiciones históricas son dramáticas para Roma e Italia central y meridional: por una parte, los duques longobardos Ariulfo de Espoleto y Aregiso de Benevento llevan a cabo operaciones bélicas (cf. *Epist.* 2, 4; 2, 38) y, por otra, pende sobre la Urbe la amenaza de ser asediada por Agilulfo, que desde el norte se está dirigiendo hacia el centro y el sur de la península (cf. *Epist.* 5, 36). Al final de la última de las *Homilías sobre Ezequiel* (2, 10, 24) dice Gregorio: «Nadie me reprochará si ahora pongo fin a mis discursos porque, como todos podéis ver, nuestras tribulaciones han crecido más allá de toda medida. Por todas partes estamos rodeados de espadas, por todas partes tememos inminentemente el peligro de la muerte... ¿Cómo hablo de los sentidos místicos de la Escritura si no me está permitido vivir?». Por la dureza de las circunstancias es verosímil pensar que Gregorio no pudo revisar inmediatamente aquellas *Homiliae;* sabemos, en efecto, que sólo siete años después, en el 601, a petición de los monjes de San Andrés, el monasterio que él había querido establecer en su misma casa en el *Clivus Scauri* en el Celio, corrige *(emendavi)* los apuntes recogidos por los amanuenses, en cuanto se lo permiten las

angustias de las tribulaciones, y luego se hacen públicos, como sabemos por la carta dedicatoria, dirigida a Mariniano, obispo de Ravena. El resultado son dos libros, uno compuesto de doce discursos, y el otro de diez: el primero se ocupa del texto de Ezequiel 1,1-2,1 (ocho homilías que se centran en la teología mística) y 2,1-4,3 (cuatro homilías que giran en torno a la misión pastoral); el secundo libro se ocupa del capítulo 40, versículos 1-47, del mismo escrito, relativos a la visión del nuevo templo de Jerusalén, y tratan más bien de eclesiología. El comentario, pues, no se hace de manera sistemática. Y por ello se da, de algún modo, una justificación en la *praefatio* del libro segundo, compuesta más o menos a comienzos del año 594, donde el predicador dice que, al estar abrumado por muchas preocupaciones, no le ha sido posible exponer en presencia del pueblo la interpretación de todo el libro de Ezequiel; pero que, teniendo en cuenta el deseo expresado por muchos, se ha inclinado a explicar al menos la última visión del profeta, la del edificio construido sobre el monte (40, 2), que es muy oscura. Concluye que, dejando a un lado las circunstancias externas extremadamente difíciles, para la exégesis sólo queda proceder a tientas: «*ponamus in animo quia nocturnum iter agimus. Restat ergo ut hoc palpando carpamus*».

Es interesante observar que, en el *Liber Testimoniorum Veteris Testamenti,* que Paterio extrajo de las obras de Gregorio, son citados diecinueve fragmentos que no aparecen en el texto que se ha transmitido hasta nosotros. Se trata, quizás, de pasajes que Gregorio mismo, durante su *emendatio*, habría eliminado y que Paterio podría haber tomado de las notas del *scrinium* de Letrán, donde el texto primitivo, el recogido por los amanuenses cuando el papa lo pronunciaba de viva voz, había sido depositado (Étaix).

Varios indicios (la petición procedente de los monjes de San Andrés, las palabras de la carta dedicatoria y de la *praefatio*, la terminología usada a veces en las homilías mismas, etc.) parecen sugerir que el público al que Gregorio se dirigía, aun siendo amplio, estaba preparado para comprender páginas difíciles de la Escritura: quizás se trataba de obispos, monjes, presbíteros, diáconos y laicos espiritualmente formados.

Muchísimos son los manuscritos que han transmitido entera o parcialmente o *per excerpta* la obra. M. Andriaen, que ha preparado la edición crítica para el CCL 142, al final de su *Praefatio,* ofrece una lista (no definitiva) de 268 manuscritos.

Por lo que respecta al texto bíblico y al texto latino de las *Homiliae*, remito al cuidado estudio que hace V. Recchia, *Omelie zu Ezechiele* (25-36). Para un análisis amplio y detallado de los temas desarrollados en cada una de las 22 homilías gregorianas, remito a las páginas 39-76 del mismo volumen. Allí, quien esté interesado podrá encontrar todo el entramado de la obra con la variedad y riqueza de los argumentos expuestos.

Ediciones: CPL 1710; PL 76, 785-1072; M. Andriaen (ed.), *Sancti Gregorii Magni Homiliae in Hiezechihelem prophetam*, CCL 142 (Turnhout 1971); PLS IV (Paris 1967) 1526-1535 (Fragmentos de Paterio); *Homélies sur Ezéchiel* (edición y traducción francesa de Ch. Morel, 2 vols., SCh 327 y 360 [Paris 1986 y 1990]); *Omelie su Ezechiele* (ed. bilingüe de V. Recchia, traducción italiana y prefacio de E. Gandolfo, OGM 3/1; 3/2 [Roma 1992 y 1993] (bibliografía en las páginas 77-83 del volumen I); *Regla Pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel* (texto latino y traducción española P. Gallardo y M. Andrés [Madrid 1958]); *Homilien zu Ezechiel* (traducción alemana de G. Burke [Einsiedeln 1983]).

Traducciones: Francesa: Morel, SCh 327 y 360. *Italiana:* OGM 3/1 y 2. *Española:* Gallardo-Andrés, cf. supra.

Estudios: F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburg 1934); M. Ch. Walsh, *The Doctrine on Contemplation of St. Gregory the Great as Found in Three of his Sermon on Ezechiel*, Diss. mecanografiada (Creighton 1949); R. Étaix, *Le Liber Testimoniorum de Paterius:* RSR 32 (1958) 66-78; A. Taricco, *Le Omelie sui Vangeli e su Ezechiele di S. Gregorio Magno*, Diss. mecanografiada (Torino 1969); V. Recchia, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)* (Bari 1974); P. C. Bori, *Circolarità e sviluppo nell'interpretazione spirituale: «Divina eloquia cum legente crescunt» (Gregorio M., «In Hiez» I, VII, 8):* Annali di storia dell'esegesi 2 (1985) 263-274; Id., *Attualità di un detto antico? «La Sacra Scrittura cresce con chi la legge»:* Intersezioni 6 (1986) 15-49; Ch. Morel, *La «rectitudo» dans les homélies de Grégoire le Grand sur Ezéchiel (livre I)*, en *Grégoire le Grand*, cit., 289-295. Ulterior bibliografía en R. Godding, cit., 92-94, n.826-844.

4. *Expositio in Canticum Canticorum*

Es difícil fijar el año o los años en que Gregorio compuso la *Expositio in Canticum Canticorum.* Se ha pensado (cf. R. Bélanger, en SCh 314, 22-28) que el comentario haya sido destinado a los monjes entre el 594 y el 598 y se haya editado por vez primera en julio del 599 por Claudio, monje del monasterio de Classe en Ravena (cf. DHGE 12, 1070s). Ciertamente, por una carta gregoriana (12, 6) que está dirigida a Juan, subdiáco-

no de Ravena, y que se remonta a enero del 602, sabemos que Gregorio había pronunciado conferencias a propósito de un cierto número de libros del Antiguo Testamento, entre los que recuerda el Cantar de los Cantares y los libros de los Reyes, y que, a causa de una enfermedad —*prae infirmitate*— no había podido ponerlas por escrito; tarea que un monje, llamado Claudio, designado por el papa como *carissimus quondam filius,* llevó a cabo para que sus palabras no cayeran en el olvido y pudiesen ser revisadas y corregidas en el momento oportuno por el mismo Gregorio. Cuando el pontífice tuvo conocimiento de aquellas notas, advirtió que no reflejaban fielmente su pensamiento, por lo que, una vez muerto Claudio, exige al subdiácono Juan que vaya al monasterio para que le entreguen aquellas *de versis scripturis chartulae* y, con la mayor celeridad, se las haga llegar a Roma.

No parece que Gregorio haya podido corregir esos textos. En el año 604 murió. Como se ha observado (cf. P. VERBRAKEN, en CCL 144, VIIs) el trabajo realizado por Claudio no fue baldío; probablemente de aquellas hojas volantes se hicieron copias, al menos parciales, que luego se difundieron, a pesar de las precauciones demasiado tardías del pontífice: es un hecho que hasta nosotros ha llegado un comentario mutilado del Cantar de los Cantares: a pesar de presentar un innegable estilo gregoriano, parece haber sufrido modificaciones por una mano diferente. Es significativo el título que se lee en varios manuscritos de valor: *In nomine domini incipit expositio in Cantici Canticorum a capite de exceda revelata domni Gregorii papae urbis Romae (exceda* es una forma vulgar de *sceda* o *scheda)* (cf. P. VERBRAKEN, cit., VIII y 3). No se puede descartar que las notas que están en el origen de la difusión de la obra no hayan sido sacadas de los archivos del papa, sino de la biblioteca del monasterio donde Claudio había vivido.

La parte del comentario que ha llegado hasta nosotros es muy breve: se trata de la interpretación de los primeros ocho versículos del primer capítulo presentado como un texto continuo (la división en homilías de algunos manuscritos no parece ofrecer garantías de seguridad). Originariamente el comentario debía de ser más largo y extenderse quizás hasta el versículo 5 del capítulo cuarto (cf. Columbano, *Epist* 1, MGH, Epp. III, 159). Los manuscritos que contienen el escrito son relativamente numerosos y, según Verbraken, han de clasificarse en dos familias. Algunos códices presentan el texto gregoriano seguido del comentario que Roberto de Tombelaine compuso en la segunda mitad del siglo XII.

Ediciones CPL 1709; PL 79, 471-492, G HEINE, *Bibliotheca Anecdotorum seu Veterum Monumentorum ecclesiasticorum Collectio novissima*, t.I (Leipzig 1848) 168-186, P. VERBRAKEN (ed), *Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum, in Librum primum Regum*, CCL 144 (Turnhout 1963) 1-46, *Commentaire sur le Cantique* (edición y traducción francesa de R. BELANGER, SCh 314 [Paris 1984]).

Traducción francesa SCh 314

Estudios V RECCHIA, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici* (Torino 1967), P. MEYVAERT, *A New Edition of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle and I Kings* JThS 19 (1969) 215-225; F R DE CORO, *El término «contemplatio» en el Comentario al Cantar de San Gregorio Magno (sentido e influencia)* Communio 11 (1978) 191-225; P MEYVAERT, *The Date of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings* SE 23 (1978-1979) 191-216, J. M PETERSEN, *The Influence of Origen upon Gregory's Exegesis of the Song of the Songs*, SP 18/1 (Kalamazoo [Mich] 1985) 343-347; R. BELANGER, *Anthropologie et Parole de Dieu dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Cantique des Cantiques*, en *Grégoire le Grand*, cit , 245-254, S MULLER, *Fervorem discamus amoris Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Grossem* (St. Ottilien 1991) Ulterior bibliografía en R. GODDING, cit., 89-91, n.807-825.

5. *Expositio in Librum primum Regum*

En una situación análoga a la del *In Canticum Canticorum* se encuentra la *Expositio in Librum primum Regum*. Es imposible establecer la fecha de composición: quizás se remonta a los años 596-599 (A. de Vogüé), quizás es el último escrito del papa (P. Meyvaert). Habría tenido el mismo origen y las mismas vicisitudes que el escrito anterior.

Se trataría de homilías pronunciadas por Gregorio, no redactadas, ni siquiera revisadas y corregidas por él. Las habría puesto por escrito el monje Claudio, después de habérselas escuchado de viva voz al pontífice; su trabajo, sin embrago, no habría resultado satisfactorio a los ojos del papa y, a pesar de ello, se habrían difundido. La ya mencionada carta de Gregorio, que se remonta al año 602 y está dirigida a Juan de Ravena, menciona, junto a homilías sobre el Cantar, otras sobre los libros de los Reyes (y otras sobre los Proverbios, sobre los Profetas y sobre el Heptateuco, que no han llegado hasta nosotros).

El texto transmitido comenta los capítulos 1-16 del primer libro de los Reyes (=1 Samuel) y deja entrever el pensamiento y el estilo de Gregorio. La tradición manuscrita es muy pobre:

un solo códice (Cava Badia 9, de comienzos del siglo XII) ha conservado el texto es de buena calidad. La *editio princeps*, publicada en Venecia en el año 1537, se basó sobre otro manuscrito, hoy perdido. Todas las posteriores ediciones impresas hasta la publicada en Migne se basan en la edición veneciana tal como fue reproducida poco después, en 1539-1540, en la edición de Lión y con el paso del tiempo fueron acumulando una considerable serie de errores.

P. Verbraken, que ha preparado la edición crítica del CCL, se basa en el único manuscrito de la obra ya mencionado, reduce al mínimo las conjeturas y elige las variantes de la *editio princeps* sólo cuando el manuscrito Cava Badia 9 no satisface.

Ediciones. CPL 1719; PL 79, 17-468; P. VERBRAKEN (ed.), *Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum, in Librum primum Regum*, CCL 144 (Turnhout 1963) 47-614; *Commentaire sur le Premier Livre des Rois*, I, Préface-II, 28, edición y traducción francesa de A. DE VOGUE, SCh 351 (Paris 1989).

Estudios P. VERBRAKEN, *Le texte du Commentaire sur les Rois attribué à saint Grégoire* RBen 66 (1956) 39-62, ID., *Le Commentaire de S Grégoire sur le 1er Livre des Rois* RBen 66 (1956) 159-217; A. DE VOGUE, *Les vues de Grégoire le Grand sur la vie religieuse dans son Commentaire des Rois* Studia Monastica 20 (1978) 17-63; J. BLACK, *«De civitate Dei» and the Commentaries of Gregory the Great, Isidore, Bede and Hrabanus Maurus on the Book of Samuel*: Augustinian Studies 15 (1984) 114-127; A. DE VOGUE, *«Materia» et ses dérivés dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le Premier Livre des Rois* RBen 96 (1986) 219-224; ID., *Les plus anciens exégètes du Premier Livre des Rois Origène, Augustin et leurs épigones* SE 29 (1986) 5-12; ID., *Renoncement et désir La définition du moine dans le Commentaire de Grégoire le Grand sur le 1er Livre des Rois* Collectanea Cistercensia 48 (1986) 54-70, R. A. MARKUS, *Gregory the Great on Kings Rulers and Preachers in the Commentary on I Kings*, en *Chuch and Sovereignity (590-1918) Essays in Honour of M Wilks*, ed. D. WOOD (Oxford 1991) 7-21. Ulterior bibliografía en R. GODDING, cit., 170-172, n.1595-1609.

6. *Liber Regulae Pastoralis*

El *Liber Regulae Pastoralis* es escrito por Gregorio con motivo de dos circunstancias, una externa y otra interna. Juan de Ravena, su hermano en el episcopado, le había reprochado, aunque con cordialidad y respeto, que había querido evitar el peso del oficio de pastor de la Iglesia al procurar que no se le pudiese encontrar. Gregorio le responde con una obra, precisamente con la *Regula,* en la que manifiesta públicamente lo que piensa sobre la gravedad de la tarea que le ha sido confiada. En una carta (1, 24a) que acompaña al escrito indica claramente su argumento. Se compone de cuatro partes dispuestas de tal modo que su pensamiento llegue al ánimo del lector con razonamientos concatenados: en primer lugar hay que discutir de qué manera se debe de llegar a la cima del gobierno; en segundo lugar es necesario reflexionar sobre cómo hay que comportarse; en tercer lugar, si se comporta bien, hay que conocer cómo se enseña a los demás; finalmente es necesario reconocer cada día la propia miseria, de modo que el orgullo no haga baldío, ante los ojos del juez supremo, el bien realizado. Por ello, el capítulo final de la *Regula* está dedicado a la humildad: «Cuando nos alegramos por haber alcanzado muchas virtudes, es bueno reflexionar sobre nuestras propias insuficiencias y humillarse: en lugar de considerar el bien realizado, es necesario considerar lo que se ha dejado de realizar». Pero más allá de esta ocasión externa, Gregorio se ocupa de la figura del obispo ideal, maestro y guía de su grey, por una necesidad íntima que bulle dentro de su ánimo. Como demuestra, entre otras, la carta sinodal (cf. *Epist* 1, 24), escrita en febrero del 591 (poco antes de la *Regula)* a los patriarcas de las cuatro sedes orientales (Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén), ante los que, como era costumbre en aquellos tiempos, el pontífice neo-electo hacía profesión de fe ortodoxa. Gregorio, poniendo ésta al final, insiste en los deberes del *pastor* (el primero de ellos, el de predicar la Palabra de Dios) y en las condiciones necesarias (la conducta ejemplar de vida, el equilibrio entre acción y contemplación, la conciencia de los propios límites, la familiaridad con la Sagrada Escritura, etc.). Éstos son los mismos temas que recorren de una punta a la otra la *Regula* de modo más extenso y profundo. Por el altísimo concepto en que demuestra tener la cura de almas, a la que define *ars artium*, se comprende su titubeo en el momento de la elección a pontífice.

La tercera parte del *Liber Regulae Pastoralis* es, con mucho, la más amplia: el bien que el pastor muestra con su vida tiene que ser propagado con la palabra. Se multiplican aquí las observaciones relativas a la manera de educar a las diversas categorías de fieles: para que el mensaje sea eficaz, es necesario que el maestro en la fe esté a la altura espiritual y cultural de su tarea, pero que no menos conozca los destinatarios de aquel mensaje y se adapte a ellos: así Gregorio delinea un cuadro humano de notable penetración y finura psicológica que va hasta lo profundo y, en algunos casos, llega al subconsciente. Su mirada sobre

la condición del hombre es precisa, concreta, realista e idealmente enlaza con muchas consideraciones presentes en su epistolario.

En la literatura cristiana anterior no faltan obras inspiradas por circunstancias o formadas por temáticas análogas: desde el *Discurso apologético* de Gregorio de Nacianzo al tratado de Juan Crisóstomo *Sobre el sacerdocio* o, de alguna manera, al *De officiis ministrorum* de Ambrosio de Milán; por otro lado, se pueden citar composiciones como el *De catechizandis rudibus* o el *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona. Y sin embargo, como ocurre con los otros escritos gregorianos, también en este caso el estilo y los contenidos son totalmente originales.

La *Regula* tuvo un grandísimo éxito: en vida de su autor fue traducida al griego por Anastasio, patriarca de Constantinopla (cf. *Epist* 12, 6); a finales del siglo IX, Alfredo el Grande, rey de Wessex, la tradujo al anglosajón y, como se ha dicho, para los pastores de almas en Occidente tuvo la misma importancia que la *Regula Benedicti* para el monacato (cf. 293ss). Entre los manuscritos que la han conservado hay que señalar el Troyes B.M. 504, contemporáneo a Gregorio (cf. introducción a la edición de SCh 381 [Paris 1992]).

Ediciones CPL 1712; PL 13/1, A. M. MICHELETTI (Roma-Tournai 1904); H. HUNTER (Innsbruck ²1906); N. TURCHI (Roma 1908); *La Règle pastorale,* F. ROMMEL (ed.), CH MOREL (traducción francesa), B. JUDIC-E. DEKKERS (comentario), SCh 381-382, 2 vols. (Paris 1992). Cf. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno*, cit., 103-110, n.912-994. Para las antiguas traducciones de la *Regula,* cf. ibid. 108-110, n.964-988. Para los manuscritos, ibid. 105s, n 932-943.

Traducciones Francesa J. A. BOUTET (Bruges-Paris 1928). *Inglesa* H. DAVIS (New York 1950). *Italianas* G. CREMASCOLI (Torino 1968); A. CANDELARESI (Ancona 1978); M. T. LOVATO (Roma 1981). *Españolas* P. GALLARDO-M. ANDRES (Madrid 1958); G SAN MARTIN (Barcelona 1930); J. RICO PAVES (Biblioteca de Patrística 22 [Madrid 1993]). *Alemanas* J. FUNK (München 1933); G. KUBIS (Graz 1986). Existen además traducciones en checo, polcao, rumano y ruso.

Estudios A. MOISIU, *Sf Grigore cel Mare, indrumator al vietiti preotesti* (San Gregorio Magno, guía de la vida sacerdotal): Studii teologice 10 (1958) 523-531; ID., *Dinsfaturile omiletice si pastorale ale Sf Grigorie Dialogul* (Consejos homiléticos y pastorales de San Gregorio Magno): Mitropolia Ardealului 11 (1966) 109-120; G. CREMASCOLI, *La Bibbia nella Regola pastorale di Gregorio Magno*: VetChr 6 (1969) 47-70; B. JACQUELINE, *Saint Grégoire le Grand et l'ecclésiologie de saint Bernard de Clairvaux* RTAM 41 (1974) 200-204; P. CAZIER, *Théorie et pédagogie de la religion populaire dans l'antiquité tardive Augustin, Grégoire le Grand, Isidore de Séville*, en *La religion populaire Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire* (Lille 1981) 11-27; I. BALACEANU, *Principii pastorale in opera «Carta regulei pastorale» a Sf. Grigorie cel Mare si actualitates lor* (Principios pastorales en el Liber Regulae Pastoralis de San Gregorio Magno y su actualidad): Biserica Ortodoxa Romana 10 (1982) 285-294; R. W. CLEMENT, *A Handlist of Manuscripts Containing Gregory's «Regula Pastoralis»*· Manuscripta 28 (1984) 33-44; ID., *Two Contemporary Gregorian Editions of Pope Gregory the Great's «Regula Pastoralis» in Troyes Ms 504* Scriptorium 39 (1985) 89-97; B. JUDIC, *La Bible miroir des pasteurs dans la Règle pastorale de Grégoire le Grand*, en *Le monde latin antique et la Bible* (Paris 1985) 455-473; ID., *Structure et fonction de la Regula Pastoralis*, en *Grégoire le Grand*, cit., 409-417; R. A. MARKUS, *Gregory's the Great «Rector» and his Genesis*, en *Grégoire le Grand*, cit., 137-146; V. PARONETTO, *Une présence augustinienne chez Grégoire le Grand le De catechizandis rudibus dans la Regula pastoralis*, en *Grégoire le Grand*, cit., 511-519.

7. *Dialogi*

Los *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum,* según una opinión ampliamente difundida entre los críticos, fueron compuestos entre el año 593 y finales del 594. Están constituidos por cuatro libros, que narran la existencia y los prodigios de santos italianos. El segundo libro está íntegramente dedicado a la figura de Benito de Nursia y es el único testimonio antiguo sobre la vida del santo (cf. lo que se escribe infra sobre Benito, con la bibliografía citada). El libro cuarto, bastante breve, afronta la realidad de la muerte, para decir que es para cada hombre que sea siervo de Dios el paso a su reino y no la llegada a la nada. El escrito, como indica su título, está estructurado en forma de diálogo que se desarrolla entre Gregorio y su amigo y colaborador Pedro, que había estado al frente de la administración de los patrimonios inmobiliarios de la Iglesia de Roma en Sicilia y en Campania. La materia parece tomada de las tradiciones vivas del pueblo, siempre ávido de hechos milagrosos, y tiene como fin la edificación. Se suceden las descripciones de milagros, profecías y visiones que, según se decía, habían tenido lugar en tiempos de Totila y durante la invasión longobarda en Italia. A través de una ficción literaria, el escritor intenta de alguna manera atraer la atención del lector sobre una serie de cuestiones como el sentido del milagro, la interpretación de la Escritura, la inmortalidad del alma, la existencia del infierno en su materialidad, la representación del más allá, la suerte de los muertos. Predomina la dimensión escatológica. La lengua y el

estilo son muy simples respecto a la lengua y el estilo que se encuentran en otras obras gregorianas.

Algunos críticos protestantes, ya en el siglo XVI, habían contestado la autenticidad del escrito no sólo por las características literarias, sino incluso por el pensamiento expresado en los *Dialogi*. La resuelta y decidida reacción de los eruditos benedictinos de los siglos XVII y XVIII hizo que esta hipótesis quedase aparcada. Recientemente Fr. Clark ha vuelto a plantear la cuestión, sosteniendo que los *Dialogi* no hay que atribuirlos a Gregorio I, sino que han sido compuestos por Gregorio II, papa desde el 715 al 731, en un período anterior a su consagración como obispo de Roma y, por tanto, antes del 715. El interés por la obra, ya vivo en los decenios pasados por su carácter popular, se ha acrecentado posteriormente. Clark sostiene que los *Dialogi* no son de Gregorio Magno, basándose en una serie de observaciones que señalamos brevemente: entre otras cosas, examina los testimonios externos relativos a la paternidad de los *Dialogi* y señala el silencio que mantienen autores de los que habría que esperar referencias o citas del escrito; luego discute críticamente las afirmaciones de los antiguos en favor de la autenticidad gregoriana; indica hacia finales del siglo VII las primeras menciones seguras de la obra; considera finalmente las pruebas internas que, a su parecer, conciernen a la paternidad de la obra, para llegar a las conclusiones que antes hemos referido. No se puede entrar aquí en la sustancia de la *vexata quaestio* que ha encendido en estos últimos años un amplio y vivo debate, un debate que ha hecho examinar desde más puntos de vistas y con positivas profundizaciones los *Dialogi* mismos, el carácter y la forma de los relatos que en ellos se narran, el público a que estaban dirigidos, el interés extraordinario que manifiestan por los milagros, la intención de edificación y enseñanza que los inspira, etc. La mayor parte de los críticos, por motivos diversos, han rechazado la tesis de Clark.

Como la *Regula,* también los *Dialogi* tuvieron un gran éxito en épocas posteriores; estuvieron presentes en numerosísimas bibliotecas de monasterios. Precisamente por el segundo libro de esta obra, San Benito llega a ser el patriarca de los monjes de Occidente. Los fragmentos del primer manuscrito que los conservan, en uncial (manuscrito Stuttgart, Landesbibl., Theol. et Philos. Qu 628), se remontan a mediados del siglo VII, según A. Dold, o a finales del mismo siglo, según E. A. Lowe. En torno a mediados del siglo VIII se lleva a cabo su traducción al griego por parte del papa Zacarías (741-752). Las fuentes antiguas que, de formas variadas, recuerdan los *Dialogi* son examinadas, aunque desde una perspectiva específica, por los trabajos de Fr. Clark y, en particular, por el mayor, titulado *The Pseudo-Gregorian Dialogues*.

Ediciones CPL 1713; PL 77, 148ss (libros I, III, IV y la traducción griega de ZACARIAS); PL 66, 126-203 (libro II con la traducción griega); MGH, Lang., 524ss (*excerpta*); U. MORICCA (Roma 1924); reimpresión litográfica (Roma 1990); A. DE VOGUE (ed.), P. ANTIN (traducción francesa), SCh 251, 260, 265 (Paris 1978-1980). La bibliografía es imponente: cf R GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno*, cit., 111-156, n.995-1475.

Traducciones Francesa A.-J. FESTUGIERE (Paris 1978). *Inglesa* O. J. ZIMMERMANN (Washington 1983). *Italiana* E. LOGI (Siena 1934). *Polaca* W. SZOLDRSKI (Warszawa 1969). *Portuguesa* S. DA SILVA NIETO (Coimbra 1950). *Alemana* J. FUNK (München 1933). Muchísimas traducciones de la *Vita S Benedicti* (libro II) en catalán, francés, inglés, italiano, holandés, polaco, portugués, español y alemán: cf. R. GODDING, cit., 112-116, n.1014-1062. G. DE SOUSA (traducción en portugués del libro II) (Santo Tirso-Porto 1993).

Estudios Los *Dialogi*, más que las demás obras gregorianas, han atraído la atención de los críticos, especialmente en estos últimos decenios. V. RECCHIA, *Una bibliografia di Gregorio Magno e gli orientamenti degli studi gregoriani degli ultimi decenni* Invigilata lucernis 13-14 (1991-1992) 259-268. Sobre los manuscritos, R. GODDING, cit., 116-118, n.1063-1074; en particular, A. DOLD, *Zwei Doppelblatter in Unziale des 7 Jahrhunderts mit Text aus den Dialogen Gregors d Gr*. Zentralblatt f. Bibliothekswesen 55 (1938) 253-259. Sobre la cuestión de la autenticidad: FR. CLARK, *The Authenticity of Gregorian Dialogues A Reopening of the Question?*, en *Grégoire le Grand*, cit., 429-443; ID., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 vols. (Leiden 1987); P. ENGELBERT, *Hat Papst Gregor der Grosse die «Dialoge» geschrieben? Bemerkungen zu einem neuem Buch*· Erbe und Auftrag 64 (1988) 255-265; R. GODDING, *Les Dialogues de Grégoire le Grand À propos d'un livre récent*. AB 106 (1988) 201-229; P. MEYVAERT, *The Enigma of Gregory the Great's Dialogues a Response to Francis Clark* JEH 39 (1988) 335-381; P. MINARD, *Les Dialogues de saint Grégoire et les origines du monachisme bénédictin À propos d'un livre récent* Rev. Mabillon 61 (1986-1988) 471-481; P. P VERBRAKEN, *Les Dialogues de saint Grégoire le Grand sont-ils apocryphes? À propos d'un ouvrage récent* RBen 98 (1988) 272-277; A. DE VOGUE, *Grégoire le Grand et ses «Dialogues» d'après deux ouvrages récents* RHE 83 (1988) 281-348; FR. CLARK, *St Gregory and the Enigma of the «Dialogues» a Response to Paul Meyvaert* JEH 40 (1989) 323-343; ibid. 344-346 la réplica de P. Meyvaert; FR. CLARK, *The Authorship of the Gregorian Dialogues an Old Controversy Renewed* Heytrop Journ. 30 (1989) 257-272; G. CREMASCOLI, *Se i «Dialogi» siano opera di Gregorio Magno due volumi per una «vexata quaestio»*. Benedictina 36 (1989) 179-

192, P. ENGELBERT, *Neue Forschungen zu den «Dialogen» Gregors des Grossen Antworten auf Clarks These* Erbe und Auftrag 65 (1989) 376-394, R GILLET, *Les Dialogues sont-ils de Grégoire?* REAug 36 (1990) 309-314, S. C KESSLER, *Das Ratsel der Dialoge Gregors des Grossen Falschung oder Bearbeitung? Zur Diskussion um ein Buch von Francis Clark* Theologie und Philosophie 65 (1990) 566-578; A. DE VOGUE, *Les Dialogues oeuvre authentique et publiée par Grégoire lui-même*, en *Gregorio Magno e il suo tempo* II, cit (Roma 1991) 27-40; FR. CLARK, *The Renewed Controversy about the Authorship of the Dialogues*, en *Gregorio Magno e il suo tempo* II, cit., 5-25; G. CRACCO, *Francis Clark e la storiografia dei «Dialogi» di Gregorio Magno* RSLR 27 (1991) 115-125 Cf además A. J KINNIREY, *The Late Latin Vocabulary of the Dialogues of St Gregory the Great* (Washington 1935), E. BERTAUD, *Dialogues spirituels* DSp 3 (1957) 834-850, B. CALATI, *I Dialoghi di S Gregorio Magno Tentativo di indagine di spiritualità monastica* Vita monastica 11 (1957) 61-70 y 108-116; F. TATEO, *La struttura dei Dialoghi di Gregorio Magno* VetChr 2 (1965) 101-127; B DE GAIFFIER, *Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombre de saints* AB 83 (1965) 53-74, P. BOGLIONI, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand Epopées, légendes et miracles* (Montréal-Paris 1974) 11-102, A VITALE BROVARONE, *La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno problemi storico-letterari* AAT 108 (1974) 95-173, ID., *La forma narrativa* , ibid , 109 (1975) 117-185, G CRACCO, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto medioevo Per una reinterpretazione dei «Dialogi» di Gregorio Magno* Ricerche Storia soc e relig 12 (1977) 163-202, F C. TUBACH, *The Formation of the Miracolous as Narrative and Cultural Pattern Remarks on the Religious Imagination of Gregory's «Dialogues»* Deutsche Vierteljahresschrift f Literaturwiss Geistesgesch. (1980) 1-13, S BOESCH GAJANO, *Demoni e miracoli nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, en *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècle* (Paris 1981), 263-281, G. SPINELLI, *Paesaggio montano e spiritualità monastica nei «Dialoghi» di Gregorio Magno*, en *I Benedettini nella Massa Trabaria* (Sansepolcro 1982) 13-27; J M PETERSEN, *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background* (Toronto 1984), L CRACCO RUGGINI, *Gregorio Magno, Agostino e i quattro Vangeli* Augustinianum 25 (1985) 255-263; A. DE VOGUE, *De la crise aux résolutions les Dialogues comme histoire d'une âme*, en *Grégoire le Grand*, cit , 305-314; S BOESCH GAJANO, *Agiografia e geografia nei Dialoghi di Gregorio Magno*, en *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità* (Soveria Mannelli 1988) 209-220, M. DONNINI (ed.), *Anonimo di Jumièges, I «Dialogi» di Gregorio Magno Parafrasi in versi latini (sec XIII)*, pref de G PICASSO (Roma 1988), S SANDQVIST (edición, traducción, comentario), *Le dialogue saint Grégoire Les Dialogues de saint Grégoire le Grand traduits en vers français à rimes léonines par un Normand du XIVe siècle* (Lund 1989); B CALATI, *Il monachesimo benedettino e i «Dialoghi» di Gregorio Magno*, en *Storia Europea Il monachesimo del primo millennio* (Roma 1989) 133-140, A. BRUZZONE, *Sulla lingua dei «Dialoghi» di Gregorio Magno* Studi latini e italiani 5 (1991) 195-280

8. *Registrum epistularum*

El *Registrum epistularum* se divide en 14 libros, que corresponden a los años del pontificado de Gregorio. No ha llegado completo hasta nosotros. El intento de la crítica es reconstruir cuanto permanecía en el original conservado en Letrán y desaparecido antes del siglo IX. De cualquier modo, las más de ochocientas cartas conservadas constituyen un testimonio excepcional sobre su persona, su actividad y la historia de aquel período crítico para Roma y para Italia. A través de la lectura de la documentación epistolar es posible seguir de cerca y minuciosamente las vicisitudes de la vida del pontífice: desde sus intentos por sustraerse al oficio papal (cf. *Epist* 7, 5) al temor con que mira a aquellos que han sido confiados a su guía (1, 5), desde el deseo nunca adormecido en él por la vida contemplativa al peso por las responsabilidades que debe asumir cada día y a una más serena actitud de ánimo cuando advierte que no puede resistirse a la voluntad de Dios (1, 20), desde las pruebas a que lo somete la enfermedad (10, 14) a la espera de la muerte, considerada único consuelo (13, 26). Y es igualmente posible captar algún rasgo de su temperamento y de su espíritu, como la persistente melancolía que encuentra, no rara vez, remedio en el humor: como, por ejemplo, parece desprenderse de una de las cartas más antiguas del *Registrum* (1, 4), escrita en octubre del 590 a Juan, patriarca de Constantinopla, en la que lo censura amablemente, no sin una discreta ironía.

El epistolario permite comprender qué amplias e incisivas fueron las intervenciones humanas, administrativas, sociales, políticas, diplomáticas, pastorales, etc. realizadas por Gregorio para con la «muchedumbre» de personajes a los que escribe: ante la atención del lector pasan emperadores y familiares de los emperadores, reyes, reinas, autoridades civiles, patriarcas, obispos, abades, legados pontificios que administran el *patrimonium S Petri*, presbíteros, diáconos, subdiáconos (pero gran parte de las *epistulae* está dirigida a obispos de la Iglesia de Occidente). Al dirigirse a estas personas importantes, a menudo emergen los casos más humildes de la vida del pueblo, especialmente de los pobres y de los oprimidos; pero al mismo tiempo se conocen nombramientos, asignación de misiones, concesión de privilegios o autorizaciones.

Otro aspecto confiere interés sumo al *Registrum*. Sabemos que no todas las cartas han sido escritas por Gregorio; como él mismo afirma (6, 33), *in rebus terrenis* confía la tarea de escribir a un secretario; cuando, en cambio, se ocupa *de animarum sa-*

lute (6, 62) escribe personalmente la carta. De donde se distingue el estilo administrativo del personal y los trazos que caracterizan netamente al uno y al otro (cf. D. NORBERG, en *Grégoire le Grand*, cit., 489ss). Además, el examen de las cláusulas, que en aquel tiempo eran al mismo tiempo de cantidad y de acentuación, muestra el uso sabio que hacía el pontífice, que además se sirve de todas las figuras de la retórica antigua. El estilo de las cartas se adapta a las personas a las que están dirigidas y al tema tratado: a veces son familiares e íntimas, a veces son severas o redactadas solemnemente. El espitolario hace también que Gregorio sea la figura de papa mejor conocida (y no sólo externamente) del período tardoantiguo y altomedieval.

Ediciones: cf. CPL 1714; PL 76; PH. JAFFÉ-P. EWALD (eds.), *Regesta Pontificum Romanorum* I (Leipzig [2]1885) 143-219; MGH, *Epistulae I-II*, 2 vols., P. EWALD-L. M. HARTMANN (Berlin 1887-1889); N. TURCHI, *Epistolae selectae*, 2 vols. (Roma 1907-1908); D. NORBERG, *Sancti Gregorii Magni Registrum epistularum*, CCL 140-140A, 2 vols. (Turnholti 1982); *Registre des Lettres*, livres I-II, 2 vols., edición y traducción francesa de P. MINORD, SCh 370-371 (Paris 1991); PLS IV, 1536-1579 (Paris 1967) (vista sinóptica de las ediciones de la PL, de los MHG, de Jaffé y *Addenda*). Concordancias CETEDOC, CCL, Instrumenta lexicologica latina, ser. A (Turnhout 1982). Para los manuscritos que contienen el *Registrum*, cf. D. NORBERG, CCL 140, *praefatio*, V-XII.

Traducciones: Inglesa: J. BARMBY (Gran Rapids 1894) (selección de cartas). *Italianas:* P. C. OLIVIERI (Lanciano 1922) (selección de cartas); C. PERA (Torino 1947) (selección de cartas); G. CORTI (Milano 1972) (cartas 1-50); V. PANORETTO (Roma 1992) (110 cartas). *Polaca:* J. CZUJ, 4 vols. (Warszawa 1954-1955). *Alemana:* J. FUNK (München 1933) (12 cartas).

Estudios: W. PEITZ, *Das Register Gregors I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII* (Freiburg 1917); H. LECLERQ, *Lettres chrétiennes:* DACL 8/2 (1929) 2861-2867; M. B. DUNN, *The Style of the Letters of St. Gregory the Great* (Washington 1931); J. STIGLMAYR, *Selbstbildnis des Papstes Gregors des Grossen nach seinen Briefen*, en *75 Jahre Stella Matutina. Festschrift I* (Feldkirch 1931) 493-512; J. FR. O'DONNELL, *The Vocabulary of the Letters of St. Gregory the Great* (Washington 1934); R. M. HAUBER, *The Late Vocabulary of the Letters of St. Gregory* (Washington 1938); D. NORBERG, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, 2 vols. (Uppsala 1937-1939); G. DAMIZIA, *Lineamenti di diritto canonico nel «Registrum epistolarum» di S. Gregorio Magno* (Roma 1949); P. MEYVAERT, *The Registrum of Gregory the Great and Bede:* RBen 80 (1970) 162-166; J. M. MCCULLOH, *The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great: a Lexicographical Study:* Traditio 32 (1976) 145-184; G. RAPISARDA LO MENZO, *L'empatia di Gregorio Magno attraverso il suo epistolario:* Orpheus 24-25 (1977-1978) 15-65; V. PARONETTO, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, en *Atti del VI Congresso intern. di studi sull'Alto Medioevo* (Milano 21-25 ottobre 1978) (Spoleto 1980) 559-570; M. FORLIN PATRUCCO, *La vie quotidienne dans la correspondance de Grégoire le Grand*, en *Grégoire le Grand*, cit., 59-68; F. E. CONSOLINO, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'Epistolario di Gregorio Magno*, en *Gregorio Magno e il suo tempo* I, cit. (Roma 1991) 225-249; ID., *I doveri del principe cristiano nel «Registrum epistolarum» di Gregorio Magno:* Augustinianum 33 (1993) 57-82. No ofrecemos aquí las referencias a estudios relacionados con cartas particulares, para los que remitimos a R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno*, cit. 165ss, n.1551ss.

b) El maestro, el exegeta y el teólogo

Bernoldo de Constanza, benedictino alemán, canonista e historiador que vivió en el siglo IX, escribió en su *Micrologus* (25: PL 151, 999) que por Gregorio *«omnia ecclesiastica officia pene habemus»*. En efecto, mucho hizo como hombre de Iglesia y pastor. Además no fuede faltar una indicación sobre su aportación a la liturgia romana. Hasta hace algún tiempo se consideraba que a él se debía la composición del Sacramentario llamado gregoriano; hoy, la crítica es bastante prudente a este respecto: probablemente contribuyó a su formulación sólo de una forma reducida e indirecta. Su aportación ha de ser valorada más bien en la reorganización y en la adaptación de la plegaria eucarística.

Del mismo modo no se puede decir que haya compuesto el «canto gregoriano», pero sin duda dio impulso a la formación del repertorio musical de la Iglesia romana; entre otras, una carta suya (9, 26) habla extensamente del uso litúrgico del *alleluia;* Juan Diácono (cf. *Vita sancti Gregorii* 2, 6) le atribuye lo que podría llamarse la «centonización» del Antifonario romano.

Leyendo los escritos gregorianos aparece con claridad un dato: aquello en lo que se compendia «toda la obra de escritor y de hombre de acción de Gregorio es la exaltación de la Biblia, considerada como Palabra de Dios al hombre» (R. MANSELLI, *Gregorio Magno e la Bibbia,* 78). Ella es para él instrumento de cultura: «La cultura cristiana, fundada en la Biblia, se presta, precisamente en cuanto universal, a convertirse en cultura popular... Esto es, si queremos, el *Vulgärkatholizismus* que a veces se ha reprochado a Gregorio: no hacer insulsa la teología de los Padres de la Iglesia para adaptarla a personas carentes de cultura, sino esforzarse por educar a todo el pueblo de Dios, en su

conjunto» (C. DAGENS, Introducción a Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe* 1, OGM 1/1, 19s). La Biblia, para Gregorio, es además instrumento de vida espiritual. Como escribe en los *Moralia* (2, 1, 1), ella «se presenta a los ojos de nuestra alma como un espejo, en el que podemos contemplar nuestro rostro interior. En este espejo podemos conocer lo que en nosotros hay de bello y de desagradable; podemos verificar nuestro progreso y lo lejos que estamos de la meta».

No obstante, las palabras de la Escritura son ineficaces si no inciden en la vida cotidiana, si no se convierten en palabras de vida, si no hacen mejores a quienes la escuchan y la conocen: la exégesis ilumina así lo que Gregorio llama *moralitas;* y se perciben mejor las interpretaciones que hace al comentar los Libros Sagrados, sobre las huellas del resto de la anterior tradición patrística.

En la *Epistula* dirigida a Leandro de Sevilla, *Epistula* que acompaña los *Moralia,* el papa, con claridad, recorre e ilustra al lector este camino. Escribe: «La palabra de Dios..., con su claridad, ofrece alimento a los humildes, mientras que, con su profundidad, no deja de sorprender a los espíritus más elevados». «Fue... para responder a las múltiples peticiones (de los hermanos), que ya buscando el sentido literal, ya elevándonos a la interpretación mística, ya descendiendo a la utilidad moral, he llegado a completar... esta obra... Puede parecer que descuido a menudo el sentido literal para dedicarme con mayor empeño al extenso campo del sentido místico y del sentido moral. Pero es necesario que quien habla de Dios se preocupe de hacer mejores a quienes lo escuchan...» (*Epist.* 5, 53a, 4 y 2, traducción de E. GANDOLFO, en Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe,* OGM 1/1, cit., 85 y 89). Tres son, pues, los grados de interpretación: ante todo coloca los *fundamenta historiae,* pasa luego a la *significatio typica* y, finalmente, llega a la *moralitatis gratia* (cf. ibid., 5, 53a, 3). No hay duda de que las citas bíblicas constituyen la osamenta del discurso gregoriano y que, sobre esa base, dibuja un inmenso mundo de símbolos, no sólo cuando se dirige a los *prudentes*, sino también cuando habla a los *simplices*. De aquí nace la importancia que Gregorio otorga al *officium praedicationis,* al que considera elemento culminante de la acción pastoral.

Para comprender más a fondo la misma exégesis bíblica de Gregorio, es necesario dar un paso más, que ilumina mejor toda su figura: hay que intentar poner en claro lo que ha significado para él el encuentro con el Señor: parece haber encontrado la revelación de la verdadera esencia del mundo, la inversión del

orden de las cosas. Ya su camino terreno es emblemático: de una educación aristocrática a la cima de las tareas civiles y de ahí al abandono radical del mundo para vivir en la soledad y en el silencio monástico y, de nuevo, no por propia voluntad, la asunción del pontificado: todo ello en una época particularmente dramática y atormentada. En suma, testimonia un aspecto perenne, «esencial de la condición cristiana, en la que es necesario continuamente recomponer las instancias del tiempo y las del Eterno, mirando con especiales ojos las cosas del mundo, que son, a un tiempo, fascinantes y reprobables, por la confusión de bien y mal que significan... Todo debe, en esta experiencia, convertirse en intensidad de amor, tratándose del único camino para llegar al conocimiento de las realidades celestes... El deseo de sumergirse totalmente en la realidad divina está muy lejos, sin embargo, de extinguir en S. Gregorio la sensibilidad por las vicisitudes humanas incluso en sus aspectos más humildes y dolorosos, y, más bien, determina en él una voluntad precisa de intervenir con claridad y en concreto para acabar con toda incorrección e injusticia...» (G. CREMASCOLI, introducción a Gregrorio Magno, *Omelie sui Vangeli*, OGM 2, 29s).

Pero también es verdad que la gran meditación teológica de sello cristiano, familiar a los escritos de la gran tradición ascética y mística, asume en el pontífice romano su propio sello: se trata de determinadas nociones que él subraya con insistencia y que dan a su visión del hombre y del mundo una típica coloración: una coloración oscura y dolorida se percibe en toda realidad terrena, en cuanto plegada de manera perversa a los vicios de los hombres, como un peso o un castigo; si atendemos a algunas expresiones suyas, aun considerando la parte que es necesario otorgar a la búsqueda retórica del efecto, todo está sellado por la miseria, por el decaimiento y por la muerte. Una mirada dirigida a la tierra que hace resaltar más claramente la esperanza puesta en el cielo. Para comprender el motivo de esta actitud quizás sea necesario no olvidar la psicología: según un análisis delicado y fino centrado en el prólogo del segundo libro de los *Dialogi,* considerados evidentemente auténticos (cf. J. LECLERCQ, en Studium 82 [1986] 260ss), Gregorio habría sido un depresivo y, como todo depresivo, habría encontrado gusto en lo catastrófico; frente a las olas tempestuosas del gran mar de la vida, agobiado con una real ansiedad, se habría retirado voluntariamente a un lugar oculto, amigo de su tristeza. «Todo el lenguaje de la depresión psíquica es cercano al de la humildad espiritual; puede llegar a ser símbolo de la penitencia, del desapego de sí mismo, del pesar por las culpas pasadas, de la as-

piración a una mayor fidelidad a Dios. En cualquier caso, evoca una tentación de desaliento, que puede presentarse en muchas existencias y que Gregorio nos asegura haber experimentado» (ibid. 261). Parece que encontró el remedio en el humor y la ironía, «signo de salud psíquica y de paz espiritual». Pero sobre esto y sobre el modo en que reaccionó ante su propia tipología psicológica ya se ha hablado anteriormente.

Importa más bien poner de manifiesto un último punto sobre el que el pontífice insiste y que parece brotar al mismo tiempo de la visión cristiana de la realidad y de su propia psicología, con la que tiene que echar cuentas cada día: pretendo referirme a la espera del fin y a la consideración de las realidades últimas. En este terreno elabora y propone ideas que tendrán gran irradiación en los siglos posteriores.

La crítica ha discutido sobre la hipótesis de que el papa creyese o no inminente el fin del mundo. No parece haber dado crédito a la primera hipótesis, a pesar de que para él un destino de muerte sella todas las cosas y la señal del fin está impresa en los acontecimientos de la historia. Ciertamente, el *dies Domini* se aproxima, y el pensamiento que lo acompaña suscita en su ánimo el temor de la justicia y la esperanza de la misericordia divina. En este cuadro adquieren relieve la cristología, la eclesiología y la angelología que propone a los fieles: la muerte de Cristo ha comenzado a debilitar el poder de Satanás, a pesar de que al final del mundo el Anticristo esté destinado a aparecer e imponerse durante un breve tiempo. Sin embargo, hay que precisar el asunto. El pensamiento del Anticristo es constante en Gregorio, y a menudo lo comunica a los fieles. Él concibe, junto al cuerpo de la Iglesia, que tiene a Cristo como cabeza, otro cuerpo, radicalmente antitético y, como el primero, jerárquicamente organizado, el de los réprobos, que reconocen a Satanás como su cabeza. Al final de los tiempos, Satanás se encarnará en el Anticristo. Un tema que aparece central en la meditación gregoriana y que no interesa sólo a la escatología, sino al conjunto de la historia. Sus «visiones fantásticas (relativas al enfrentamiento final) no son el simple hecho de una imaginación ávida de lo maravilloso. Gregorio descubre un designio profundo de Dios, que permite esta suprema epifanía de Satanás» (H. SAVON, en *Grégoire le Grand,* p.397 y *passim*); bajo esta luz puede ser considerada la reacción del papa a la pretensión de Juan el Ayunador de adornarse con el título de «ecuménico»: ve un nombre de orgullo que quiere imitar el orgullo del Anticristo y, por tanto, una usurpación que evoca anticipadamente el conflicto escatológico (cf. ibid. 398ss). En su difícil peregrinación terrena, los hombres son ayudados por los ángeles y guiados por los obispos y los sacerdotes hasta el choque final entre la potencia de Dios y la maldad del Anticristo.

También el juicio que el hombre debe sufrir después de su vida es otro aspecto interesante de la visión gregoriana. A este propósito se ha abierto un debate entre los estudiosos. Algunos han atribuido una importancia decisiva al juicio particular, donde el alma conseguiría inmediatamente la beatitud, la condenación o el purgatorio; según esta perspectiva, el juicio final quedaría vaciado de sentido y peso. Otros, aun afirmando que la visión de Gregorio sobre las realidades últimas, ha sufrido notables transformaciones respecto a los datos transmitidos, han considerado que también para él, como para la tradición anterior, el juicio final tiene una gran importancia: es un acontecimiento único, espectacular, público, caracterizado por la *districtio* y la *ira*, definido como *dies illa tremendi terroris*, imaginado como *tremendum iudicium* (cf., entre otros, *Hom. in Hiez.* 2, 4, 2).

En cuanto al purgatorio, si los *Dialogi* se consideran obra gregoriana, es indudable que en ellos se plantean y resuelven, a través de la referencia a textos de la Sagrada Escritura y a algunas historias (cf. *Dial.* 4, 41s; 4, 57), dos cuestiones doctrinales: la primera se refiere al fuego del purgatorio; la segunda, a la eficacia de los sufragios por los muertos. Por ello, a partir del tiempo del pontífice se habrían multiplicado las *missae privatae* o *solitariae* aplicadas a los difuntos y se habrían multiplicado los altares en los monasterios y los monjes presbíteros.

En algunas páginas de los *Moralia* (14, 72-74), el autor recuerda un episodio, anterior al año 582, acaecido en Constantinopla: el diálogo que finalmente acabó en enfrentamiento entre él y el patriarca de la capital romana de Oriente, Eutiquio, a propósito de la naturaleza de los cuerpos resucitados. El segundo afirmaba que serían impalpables, más sutiles que el viento y el aire; el primero sostenía la doctrina tradicional, según la cual los cuerpos resucitados serán ciertamente sutiles *per effectum spiritalis potentiae*, pero palpables *per veritatem naturae* (cf. ibid., 14, 72). Con la muerte de Eutiquio, en el año 582, la controversia acabó mostrando qué vivo estaba todavía en el plano doctrinal el enfrentamiento entre un Occidente realista y poco inclinado a la reflexión filosófica y un Oriente férvido en especulaciones intelectuales (cf. Y. M. DUVAL, en *Grégoire le Grand*, cit., 347ss).

Testigo de una época dolorosa y, a veces, trágica, Gregorio ha vivido y enseñado sin cesar la purificación del corazón, la penitencia, la continua conversión y un amor exigente hacia

Dios y hacia los demás; ha sido pastor, asceta y místico, más que un teólogo dogmático, un exegeta, escritor de muchos registros. Así se presenta a quien quiera conocer la figura rica y compleja que muy pronto se convirtió en emblemática para la patrística occidental y para la espiritualidad monástica. A pesar de ello, no siempre ha sido objeto de juicios positivos, comenzando por los que el clero romano formuló después de su muerte y acabando por los que desde la antigüedad hasta nuestros días han puesto su punto de mira en su actitud hacia la literatura pagana y en su «barbarie» literaria (cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. I, cap. 1, 4). Algunos estudiosos han hablado de él como el que revolucionó el pasado; otros, en un tono peyorativo, como del fundador del papado medieval. En el plano histórico y literario no se puede dejar de decir que la personalidad de Gregorio es de alguna manera insustituible para comprender el paso de la antigüedad al alto medievo, en una época decisiva y de gran significado, al menos para Occidente y Europa.

Bibliografía· Cf. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno*, cit., 208ss, n.1903ss (exégesis); 212ss, n.1950ss (teología); 236ss, n.2157 (espiritualidad); 245s, n.2245 (pastoral); 250s, n.2289 (política); 255ss, n.2306ss (supervivencia); 264ss, n.2392 (hagiografía); 276s, n.2512 (iconografía). Cf. además los últimos años de *Medioevo Latino* 162s, n.1059ss (Firenze 1991); 177ss, n.1001ss, 1045; Firenze 1993, 222ss, n.1367ss; 213ss, n.1186 (Firenze 1994) (s.v. Gregorius I). H. I. MARROU, *Saint Grégoire le Grand* Vie Spirituelle 69 (1943) 442-455; I. FONASH, *The Doctrine of Eternal Punishment in the Writings of Saint Gregory the Great* (Washington 1952); R. MANSELLI, *L'escatologia di Gregorio Magno* Ricerche di storia relig. 1 (1954) 72-88; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale Les quatre sens de l'Écriture* (Paris 1959-1961); R. WASSELYNCK, *La voix d'un Père de l'Église L'orientation eschatologique de la vie chrétienne d'après S Grégoire le Grand* Assemblées du Seigneur I ser., 2 (Bruges 1962) 66-80; R. MANSELLI, *Gregorio Magno e la Bibbia*, en *La Bibbia nell'alto Medioevo* (Spoleto 1963) 76-101; B. CALATI, *San Gregorio Magno e la Bibbia La vita spirituale come risposta e compimento della parola ispirata «esegesi spirituale, Bibbia e spiritualità»*, en *Bibbia e spiritualità*, C. VAGAGGINI (ed.) (Roma 1967) 121-178; D. HOFMANN, *Die geistige Auslegung der Schrift bei Gregor dem Grossen* (Münsterschwarzach 1968); C. DAGENS, *La fin des temps et l'Église selon saint Grégoire le Grand* RSR 58 (1970) 273-288; P. CATRY, *Lire l'Écriture selon Grégoire le Grand* Collectanea Cistercensia 34 (1972) 177-201; R. E. MCNALLEY, *Gregory the Great and his Declining World* AHP 16 (1978) 7-26; G. CREMASCOLI, *«Novissima hominis» nei «Dialogi» di Gregorio Magno* (Bologna 1979); J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire* (Paris 1981), 121ss (traducción italiana: *La nascita del purgatorio* [Torino 1982]); G. ZEVINI, *La metodologia dell'«intelligenza spirituale» della Sacra Scrittura come esegesi biblica secondo Gregorio Magno*, en *Parola e Spirito. Studi in onore di S Cipriani* I (Brescia 1982) 867-915; R. MANSELLI, *Gregor der Grosse* RAC 12, 1983, 930-951 (942ss); G. BARTELINK, *Gregorius en de Bijbel*, en E. DEKKERS-G. BARTELINK, *Voordrachten over de heilige Gregorius de Grote met een keuze uit zijn werkwn*, Bonheiden 57-65; ID., *Gregorius over de hogere machten*, ibidem 115-124; G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great* (Cambridge 1986); C. VOGEL, *Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne La multiplication des messes privées et les moines-prêtres*, en *Grégoire le Grand*, cit., 267-276; P. SINISCALCO, *Le età del mondo in Gregorio Magno*, en *Grégoire le Grand*, cit., 377-387; L. LA PIANA, *Teologia e ministeri della parola in S Gregorio Magno* (Palermo 1987); B. CALATI, *La «lectio divina» nel pensiero di Gregorio Magno*, en *Ascolto della Parola e preghiera La «lectio divina»*, S. A. Panimolle (ed.) (Città del Vaticano 1987), 159-167; R. R. ATWELL, *From Augustine to Gregory the Great An Evaluation of the Emergence of the Doctrine of Purgatory* JEH 38 (1987) 173-186; C. STRAW, *Gregory's Politics*, en *Gregorio Magno e il suo tempo*, cit. (1991) 33-45; M FIEDROWICZ, *Das Kirchenverstandnis Gregors des Grossen Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* (Freiburg-Basel-Wien 1995) (bibliografía en las páginas 394-406). Para la iconografía relativa a Gregorio, cf. J. CROQUISON, *Les origines de l'iconographie grégorienne* Cahiers archéologiques 12 (1962) 249-262; P. CANNATA, *Gregorio I. Iconografia* BS 7, 1966, 278-287; K. BIERBRAUER, *Gregor I d Gr Ikonographie* Lexikon des Mittelalters 4 (München-Zürich 1989) 1663-1666.

BONIFACIO IV

Natural de Valeria, en el territorio de los marsos, e hijo del médico Juan, fue consagrado papa el 15 de septiembre del año 608 y murió el 25 de marzo del 615. Contribuyó valiosamente al desarrollo de los edificios sacros y le corresponde el mérito de haber transformado el Panteón en iglesia cristiana. Se ocupó activamente de la Iglesia de Inglaterra. De él nos han llegado dos cartas, ambas de agosto del año 613, dirigidas respectivamente al rey franco Teoderico II y a Floriano, obispo de Arlés, y ambas se centran en la concesión del honor del palio al prelado.

Ediciones CPL 1724; MGH, Epp. III, 453-456; MANSI 10, 503-508. Las cartas publicadas en PL 80, 104-106 y en MANSI serían espurias así como otros privilegios que se le atribuyen; C. SILVA-TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi* Gregorianum 12 (1931) 47; H. FRANK, en Stud. und Mitteil. OSB 55 (1937) 19-47; W. LEVISON, *England and the Continent* (Oxford 1946) 190-191; C. N. L. BROOKE, *The Canterbury Forgeries and their Auctor* DR 68 (1950) 462-476; 69 (1951) 210-231. En cambio, sería autor de plegarias litúrgicas (H.

ASHWORTH, *Did St Gregory the Great Compose a Sacramentary?*: SP 2 (Berlín 1957) 3-16).

Testimonios y estudios LP I, 318; DTC 7, 990; DHGE 9, 898-899; DBI 12 (1970) 136-140 (P. Bertolini); Jaffé 1, 220-222; BERTOLINI, 291-300; MAGI, 194; J. GILCHRIST, *The Influence of the Monastic Forgeries to Pope Gregory I and Boniface IV*, en *Fälschungen im Mittelalter*, Intern. Congr. de MGH (Hannover 1988) 2, 263-287; S. D'AMATO, *«De civitate Valeria» Papa S Bonifacio IV* Bull. della Dep. abruzzese di storia patria 79 (1989) 121-196; F. MICHETTI, *S Bonifacio IV e il suo pontificato* (Avezzano 1992).

BONIFACIO V

Campano, de Nápoles, de la familia de los Fummini, fue consagrado papa el 23 de diciembre del año 619 y murió el 25 de octrubre del 625. De él nos han llegado tres cartas conservadas en Beda, *Hist eccl.* 2, 8, 10-11. La primera tiene como destinatario a Justo, ya obispo de Rochester y, por tanto, sucesor de Melito en el arzobispado de Canterbury, al que le es concedido el honor del palio, en consideración también a la participación que tuvo en la conversión del rey Adelvado. Las otras dos cartas están dirigidas al rey de Inglaterra Eduino y su mujer Adelberga, que contribuyó valiosamente a la conversión del marido, anunciada solemnemente por el mismo rey en la Pascua del año 627. Bonifacio V habría legislado además sobre derecho testamentario eclesiástico, sobre el derecho de asilo en las iglesias y sobre las atribuciones de los acólitos.

Ediciones CPL 1725; PL 80, 435-440 (Beda); Mansi 10, 547-554 Es espuria la cuarta carta alegada en PL 80, 439-440.

Testimonios y estudios LP I, 321-322; Jaffé 1, 222-223; DTC 7, 991; DHGE 9, 899; DBI 12 (1979) 140-142 (Bertolini); BERTOLINI, 300-304; P. HUNTER BLAIR, *The Letters of Pope Boniface V and the Mission of Paulinus to Northumbria*, en *Anglo-Saxon Northumbria* (London 1984).

HONORIO I

Noble campano, ocupa el solio pontificio desde el 27 de octubre del año 625, día de su elección, hasta su muerte, acaecida el 12 de octubre del 638, distinguiéndose por el activo interés en la construcción tanto de edificios sacros como civiles,

por sus dotes intelectuales y humanas no separadas de un severo sentido de la disciplina eclesiástica, por la obra misionera realizada mediante el envio a las Islas Británicas de personas dignas de confianza con el encargo de mejorar la organización de la vida religiosa en estas lejanas regiones. Su fama se oscureció posteriormente por la acusación, no generalmente aceptada, de haber mantenido tesis poco ortodoxas en dos cartas de aprecio enviadas al patriarca de Constantinopla Sergio, fautor del llamado monoenergismo, una doctrina con la que el prelado se esforzaba en conseguir un compromiso entre el monofisismo oriental y el difisismo calcedonense, postulando en Cristo dos naturalezas, pero una sola energía, vinculada a la unidad de la persona. De aquí la condena póstuma de herejía, que cayó sobre el papa Honorio y el patriarca Sergio en el III Concilio de Constantinopla (VI ecuménico) del 680-681, durante el cual fueron declarados herejes tantos los que mantenían el monoenergismo como los que mantenían el monotelismo (presencia en Cristo de una sola voluntad).

De Honorio han llegado hasta nosotros dieciséis cartas (la segunda y la décima serían espurias) que documentan, entre otras cosas, su actividad misionera. Las dos cartas enviadas a Sergio constituyen la quinta y la sexta de la colección.

Ediciones CPL 1726-1728; PL 80, 469-484; las epístolas 1, 2, 15 y 16 están mejor editadas en MGH, Epp. III, 694-696. En la edición de la PL, las epístolas 4 y 5 a Sergio se ofrecen en una edición latina que no es sino la retroversión del texto griego que el mismo Honorio había preparado partiendo de la redacción original en latín. El texto griego está editado en Mansi 11, 537s, las cartas 6 y 7 aparecen en BEDA, *Hist eccl* 2, 17-18 (cf. *Bedae Opera historica*, ed. C. PLUMMER, [Oxford 1896]); para las epístolas 56 y 13-16: P. EWALD, en Neues Archiv 5 (1880) p.583; el *Privilegium Bobiensi coenobio datum* aparece en C. CIPOLLA, *Codice diplomatico di s Columbano* I (Roma 1918) 100-103.

Testimonios y estudios LP I, 323-327; 3, 94; Jaffé 1, 223-226; PLS 4, 1656-1659; DTC 7, 93-132; DHGE 34, 1049-1050 (bibliografía actualizada hasta el año 1993); DACL 13, 1231-1234; H. QUENTIN, *Les originaux latins des lettres des papes Honorius, S Agathon et Léon II relatives au monothélisme*, en *Misc Amelli* (Monte Cassino 1920) 71-76; K. HIRSCH, *Papst Honorius und das VI. allgemeine Konzil*, en *Festschr deutsch Philol* (Salzburg 1929) 158-175; BERTOLINI, 305-315; P. GALTIER, *La première lettre du Pape Honorius*· Gregorianum 29 (1948) 42-61; F. X. SEPPELT, *Storia dei papi* I (Roma 1962) 210-217; P. STOCKMEIER, *Die «causa Honorii» und Karl Joseph von Hefele*· ThQ 148 (1968) 405-428; MAGI, 198-204; G. KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Stuttgart 1975); G. SCHWAIGER, *Die*

Honoriusfrage. Zu einer Untersuchung des alten Falles: ZKG 88 (1977) 85-97; P. CONTE, *Il significato del primato papale nei padri del VI concilio ecumenico*: AHP 15 (1977) 7-111; ID., *Nota su una recente appendice sulla questione di Onorio*: RSCI 37 (1983) 178-182; E. CARCIONE, *Enérgheia, Thélema et Theokneitos nella lettera di Sergio, patriarca di Constantinopoli a papa Onorio*: OCP 51 (1985) 263-276; ID., *Sergio di Constantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo* (Roma 1985); E. ZOCCA, *Onorio I e la tradizione occidentale*: Augustinianum 27 (1987) 571-615; A. THANNER, *Papst Honorius I (625-638)* (St. Ottilien 1989); E. ZOCCA, *Una possibile derivazione gregoriana per il monotelismo di Onorio I*: Augustinianum 33 (1993) 519-575.

JUAN IV

Dálmata, de Salona, hijo de un *scholasticus* imperial, ocupó el solio pontificio desde el 24 de diciembre del 640, día de su consagración, hasta su muerte, acaecida el 12 de agosto del 642. Poco anterior a su consagración es la carta que firma como *Ioannes diaconus*, con la que invitaba a los irlandeses del norte a celebrar la Pascua según el uso cristiano y no según el hebreo. Como pontífice hizo condenar por un sínodo romano celebrado en el 640 la herejía monoteleta y estuvo continuamente enfrentado a Pirro, patriarca de Constantinopla, que, según decía, se habría servido torcidamente —para fortalecer sus inclinaciones monofisitas— de las dos cartas de Honorio al patriarca Sergio, cuya ortodoxia defiende apasionadamente en una carta. Interpelado por la querella, el emperador Constante II se puso de parte del pontífice, pero no sin alguna ambigüedad. Es digna de recordar la acción de este papa al rescatar prisioneros y recuperar reliquias de santos destruidas durante las correrías de los ávaros en Istria y en Dalmacia.

De las cartas conservadas con su nombre sólo tres serían auténticas: la enviada a los obispos y a los presbíteros de Escocia sobre la celebración de la Pascua (Beda, *Hist. eccl.* 2, 19) y dos dirigidas al emperador Constantino, de la que una, que contiene una apasionada defensa del papa Honorio, se conoce generalmente con el título de *Apologia pro Honorio Papa*.

Ediciones: CPL 1729-1731; PL 80, 601-607 (son espurias las dos cartas que se leen en las columnas 607-608); la segunda carta al emperador Constantino está publicada en A. MAI, *Nova Patrum bibliotheca VI* (Roma 1853) 510-551; Mansi 10, 681-687; PLS 4, 1660-1662.

Estudios: LP I, 330; 3, 94; Jaffé 1, 227-228; Hfl-Lecl 3, 392-397; DTC 8, 597-599; H. QUENTIN, *Les originaux latins des lettres des papes Honorius, S. Agathon et Léon II relatives au monothélisme*, en *Misc. Amelli* (Monte Cassino 1920) 71-76; K. HIRSCH, *Papst Honorius und das VI. allgemeine Konzil*, en *Festschr. deutsch. Philol.* (Salzburg 1929) 158-175; BERTOLINI, 325-326; P. GALTIER, *La première lettre du Pape Honorius*: Gregorianum 29 (1948) 42-61; P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del sec. VII* (Milano 1971) 378-379; 426-433; MAGI, 161-179; I. NICOLAIEVIC, *The Redemption of Captives in Dalmatia in the 6th and 7th Century*: Balcanicoslava 2 (Beograd 1973) 73-79; C. CAPIZZI, *Decisioni conciliari e impegno storiografico*: Critica Storica 18 (1981) 48-73; D. O. CRÓININ, *New Heresy for Old Pelagianism in Ireland and the Papal Letter of 640*: Speculum 60 (1985) 505-516.

TEODORO I

Con este nuevo pontífice, hijo de un griego de Jerusalén y sucesor de Juan IV en el año 642 (consagrado el 24 de noviembre), se exaspera la lucha contra el monofisismo y el monotelismo, todavía vivos en Oriente. Tras deponer a Sergio de Constantinopla por motivos de ortodoxia y enviar allí como vicario suyo a Esteban de Dor, se esforzó en imponer al clero de Constantinopla el abandono de todo residuo monosifita, pidiendo al patriarca Pablo, que entretanto había sucedido a Pirro, una condena oficial de este último. Pirro, que se había retirado a África, donde fue refutado públicamente por Máximo el Confesor, pareció por un momento que cambiaba de opinión pronunciando una solemne abjuración en Roma. Pero poco después, tras retirarse a Ravena, volvió al monotelismo y acabó en la excomunión. El mismo Pablo, invitado por una delegación pontificia a una profesión de fe más ortodoxa, reforzó su rígido monotelismo y fue depuesto. El emperador Constante II reaccionó publicando en el año 648 el *Typos*, un documento por el que se prohibía discutir en adelante de cuestiones relativas a la unidad o dualidad de la naturaleza y de la voluntad de Cristo. Poco después de su publicación, el 14 de mayo del año 649, el papa Teodoro moría después de haber embellecido Roma con espléndidas construcciones religiosas.

De Teodoro se han conservado tres cartas: la *Epistula prima synodica ad Paulum Patriarcham Constantinopolitanum*, la *Epistula ad episcopos qui consecraverunt Paulum Patriarcham Constantinopolitanum* y una tercera carta enviada a Constantinopla, sin indicación de los destinatarios, con el título *Exemplar propositionis*, las tres relativas al enfrentamiento con Pirro y con el patriarca Pablo sobre la cuestión monoteleta. No serían auténticos el *Privilegium Monasterii Bobiensis* y la *Epistula ad pa-*

triarcham Gradensem (MGH, Epp. III, 697-698) que le son atribuidos.

Ediciones: CPL 1732; PL 87, 75-82; Mansi 10, 702-708; para las cuestiones de autenticidad: C. SILVA-TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei papi:* Gregorianum 12 (1931) 48-49; C. CIPOLLA, *Codice diplomatico di S. Columbano* I (Roma 1918) 104-112; T. P. MC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident* (Paris 1935) 189, n.2.

Estudios: LP I, 331-335; 3, 94; Jaffé 1, 228-230; Hfl-Lecl 3, 397-400; PLS 4, 1997-1999; DTC 15, 224-226; CE 14, 16; G. LADNER, *Die Bildnisse der östlichen Papste des 7. und 8. Jahrhunderts in Römischen Mosaiken und Waldengemälden*, en *Atti del V. Congr. intern. di St. Bizantini II* (Roma 1940) 169-182 (reimpresión 1978); BERTOLINI, 326-333; P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* (Milano 1971) 433-442; MAGI, 212-221; A. N. STRATOS, *Il Patriarca Pirro:* Byzantina 8 (1976) 910 (en griego); P. CONTE, *Note sulla terminologia dell'apostolicità nel sec. VII:* RSCI 33 (1979) 483-489.

MARTÍN I

Este pontífice, originario de Todi (Umbría), diácono de la Iglesia de Roma y aprocrisiario en Constantinopla, es la víctima más ilustre de la controversia monoteleta. Consagrado papa en el verano del año 649, tuvo la iniciativa de convocar a partir del 5 de octubre del mismo año el gran Concilio Lateranense que, con la participación de conocidos personajes como Esteban, obispo de Dor, y Máximo el Confesor, impuso la vuelta al símbolo de Calcedonia, emitió veinte anatematismos y condenó tanto el *Typos* de Anastasio II como la *Ekthesis*, el conocido manifiesto de fe monoteleta publicado por el emperador Heraclio en el año 638. Al vigoroso esfuerzo del pontífice por imponer en todas partes las decisiones del Concilio, el emperador reaccionó en primer lugar enviando a Roma al exarca de Ravena, Olimpio, para arrestarlo y, una vez fallido este primer intento, enviando de nuevo a Roma con el mismo encargo al nuevo exarca, Teodoro Calliopa, que consiguió prenderlo y conducirlo, aunque enfermo, a Constantinopla, donde fue procesado y condenado a muerte, condena que fue conmutada por el exilio en Quersoneso de Crimea, donde murió Martín, después de atroces sufrimientos físicos y morales, el 16 de diciembre del año 655.

De las diecisiete cartas que han llegado hasta nosotros, un considerable número son comunicaciones a obispos e iglesias locales de los resultados del Concilio Lateranense; dos de ellas, la doce y la trece, se refieren a la excomunión y condena de la herejía de Pablo, obispo de Tesalónica; en las cuatro últimas, el pontífice describe sus tristes condiciones de exiliado.

Ediciones: CPL 1733-1734; PL 87, 119-204; PLS 4, 2004-2010; Mansi 10, 790-1188; la *Epist. 2 ad Amandum Traiectensem* está editada aparte por B. KRUSCH en MGH, Scr. Merov. 5 (Berlin 1910) 452-456.

Estudios: LP I, 336-340; Jaffé 1, 230-234; DTC 10, 182-194; BS 8, 377-381; Hfl-Lecl 3, 434-461; H. GRISAR, *Una vittima del dispotismo bizantino: Papa s. Martino I:* Civiltà Cattolica 58 (1907) III, 272-285; 656-666; W. PEITZ, *Martin I and Maximus Confessor:* HJ 30 (1917) 212-236; 429-458; E. CASPAR, *Die Lateransynode von 649:* ZKG 51 (1932) 73-137; BERTOLINI, 337-350; MAGI, 221-223; J. DUFFY-J. PARKER, *The Synodicon Vetus* (Washington 1979) 138-140; R. RIEDINGER, *Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649:* JOEByz 29 (1980) 37-59; R. RIEDINGER, *Papst Martin I und Papst Leo I in den Akten der Lateran-Synode von 649:* Jahrb. der österreich. Byzantinistik 33 (1983) 87-88; ID., *Concilium Lateranense a 649 celebratum* (Berlin 1984); AA.VV., *Martino I Papa (649-653) e il suo tempo:* Atti del 28 Congresso Storico Internazionale (Todi 13-16 ottobre 1991) (Spoleto 1992); R. RIEDINGER, *Die lateinischen Übersetzungen der Epistula encyclica Papst Martinus I:* Filol. Mediolat. 1 (1994) 45-69; O. PASQUATO, *Alle origini del VI Concilio Ecumenico Trullano I:* Sales 54 (1992) 533-543.

EUGENIO I

Romano, del Aventino, e hijo de un tal Rufiniano, sucedió en el año 654 a Martín I cuando éste todavía vivía y estaba en el exilio. Su primera iniciativa fue enviar al emperador Constante II aprocrisiarios portadores de una carta que contenía el anuncio de su nombramiento y una profesión de fe ortodoxa, es decir, contraria al monotelismo. Parece que el patriarca Pirro, que había aprobado el *Typos*, consiguió ganarse a los apocrisiarios, y su sucesor, Pablo, hizo llegar al papa una carta algo ambigua sobre la cuestión monoteleta. Por iniciativa de Máximo el Confesor, una reunión del clero y del pueblo de Roma rechazó de lleno la carta haciendo que las relaciones entre el papado y el Imperio de Oriente fuesen tan tensas como en tiempos de Martín I. Pero no fue un enfrentamiento directo, incluso después de la derrota sufrida por el emperador, el año 655, en Fénix, contra los musulmanes. Eugenio I murió el 2 de junio del año 657, tres años escasos después de su elección.

Testimonios y estudios LP I, 341-342; Jaffé 1, 234; Hfl-Lecl 3, 461-470; Mansi 11, 1-14, DTC 5, 1488-1489, DHGE 15, 1346-1347; DBI 43 (1993) 483-486, MAGI, 223-225, D MALLARDO, *Papa Sant'Eugenio I* (Napoli 1943), J. M. SANSTERRE, *Eugenio I, papa, santo* DBI 43, 483-486

VITALIANO

Originario de Segni, durante todo su pontificado (30 de julio del 657 al 27 de enero del 672) intentó una política vigorosa de acercamiento al Imperio de Oriente, tanto por medio de la correspondencia como acogiendo en Roma con grandes honores al emperador Constancio II con ocasión de su visita del 663. Al mismo tiempo impulsó una enérgica acción misionera entre los anglos acogiendo a los peregrinos y nombrando obispo de Canterbury al griego Teodoro. También manifestó un vivo interés por el mantenimiento de la disciplina eclesiástica, como documentan las cartas enviadas al rey de los sajones, Owino, y a algunos obispos.

De las once cartas que han llegado hasta nosotros con su nombre no serían auténticas la sexta y las posteriores. La quinta procede de Beda, *Hist eccl* 3, 29.

Ediciones CPL 1735; PL 87, 999-1010; PLS 4, 2090, Mansi 11, 13-24

Estudios LP I, 343-345; Jaffé 1, 235-237, Hfl-Lecl 3, 470-471; DTC 15, 3115-3117; BS 12, 1232-1235; BERTOLINI, 355-364; P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei Papi del sec VII* (Milano 1971) 456-464; MAGI, 225-227; P. FELICI, *San Vitaliano Papa, assertore dell'unità con l'Oriente* Oikoumenicon 12 (1972) 394-400, B NAVARRA, *S Vitaliano Papa* (Roma 1972), V. MONACHINO, *I tempi e la figura di Papa Vitaliano*, en *Storiografia e storia* (Misc. Dupré-Theseider) II (Roma 1974) 573-588, R SCHIEFFER KRETA, *Rom und Laon Vier Briefe des Papstes Vitalian von Jahre 668*, en *Papstum, Kirche und Recht im Mittelalter* (Festschr. Fuhrmann) (Tübingen 1991)

AGATÓN

De origen siciliano, fue consagrado papa el 27 de junio del año 678. Celebró dos concilios: uno, en el 679, en el que Wilfrido fue restablecido en la cátedra episcopal de York; el otro como preparación del VI Concilio ecuménico contra el monotelismo que se celebraría en Constantinopla en el 680-681 bajo

los auspicios del emperador Constantino IV Pogonato que se había reconciliado con Roma. La muerte lo alcanzó el 10 de enero del año 681. Del papa Agatón han quedado dos cartas al emperador que proponen el ditelismo como expresión de la infalibilidad del papa. Otras tres cartas (dos relativas a Gran Bretaña y una dirigida a Teodoro, obispo de Roken) se han perdido. Otras cuatro atribuidas a Agatón son espurias.

Ediciones CPL 1737; PL 87, 1161-1248, Mansi 11, 234-315 y 11, 747; MGH, Epp III, 92.

Estudios LP I, 350-358; Jaffé 1, 238-240; Hfl-Lecl 3, 238-240; DTC 1, 559-563; DHGE 1, 96-98; DBI 1 (1960) 873-876 (G. ARNALDI); H. QUENTIN, *Les originaux latins des lettres des papes Honorius, S Agathon et Léon II relatives au monothélisme*, en *Misc Amelli* (Monte Cassino 1920) 71-76; BERTOLINI, 377-383, MAGI, 235-253, M. GIBBS, *The Decrees of Agatho and the Gregorian Plan for York* Speculum 48 (1973) 213-246; P. CONTE, *Note sulla terminologia dell'apostolicità nel sec VII* RSCI 33 (1979) 483-489; S. KUTTER, *«Auctor noster beatus Petrus Apostolus» Pope Agatho on the Papal Office*, en *Studia in hon Eminent Card A M Stickler* (Roma 1992) 215-224, ID., *Implied Reference to the Digest in Pope Agatho's Roman Synod of 679* ZSR Rom. Abt 107 (1990) 382-384; A. FAILLER, *À propos de la nouvelle édition des actes du sixième Concile oecuménique* Rebyz 52 (1994) 273-286.

LEÓN II

De origen siciliano, fue elegido papa al final del VI Concilio Ecuménico de Constantinopla contra el monotelismo. Designado a comienzos del año 681, sólo fue consagrado en el mes de agosto del 682 por el calculado retraso de la vuelta a Roma de los delegados en el Concilio, retraso presumiblemente deseado por el emperador, preocupado de que todas las decisiones del Concilio encontrasen la aprobación del pontífice. Murió en julio del año 683. Dejó varias cartas, todas ellas destinadas a explicar y defender las decisiones del Concilio, sin excluir la condena del papa Honorio (que en el texto latino de la carta dedicada a ello es expuesta de forma más drástica que en el texto griego). Sobre todo fue mérito de León II el haber establecido relaciones más estrechas con el emperador de Oriente tras las graves tensiones que habían tenido lugar en los años inmediatamente anteriores.

Ediciones CPL 1738; PL 96, 399-420; Mansi 11, 1050-1058.

Testimonios y estudios LP I, 359-362; Jaffé 1, 240-241; Hfl-Lecl 3, 512-515; H. QUENTIN, *Les originaux latins des lettres des papes Honorius, S Agathon et Léon II relatives au monothélisme*, en *Misc Amelli* (Monte Cassino 1920) 71-76; BERTOLINI, 383-391.

BENEDICTO II

Pertenecía a la familia de los Savelli y tuvo que esperar un año para que su nombramiento fuese confirmado por el exarca de Ravena: después, ese período fue reducido a un máximo de dos meses. Consagrado el 26 de junio del año 684, se dedicó con todas sus fuerzas a hacer aprobar las decisiones del VI Concilio Ecuménico contra el monotelismo, obteniendo, entre otras cosas, la convocatoria en Toledo en el año 684 de todos los obispos españoles. También se ocupó activamente de la Iglesia de Inglaterra ordenando que le fuese restituida a Wilfrido la cátedra episcopal de York. Tras algo más de un año de pontificado murió el 8 de agosto del año 685. De él nos queda una carta *ad Petrum notarium*

Ediciones CPL 1739; PL 96, 423-424; Mansi 11, 1085-1086.

Estudios LP I, 363-365; Jaffé 1, 241-242; Hfl-Lecl 3, 550-551; DTC 2, 648; DHGE 8, 9-14; DBI 8 (1966) 325-329 (O. BERTOLINI); BERTOLINI, 392-395; M. STROHM, *Der Konflikt zwischen Erzbischof Julian von Toledo und Papst Benedikt II Ein Faktum von oekumenischer Bedeutung* AHC 15 (1983) 249-259

SERGIO I

Descendiente de una familia de origen siríaco que se había establecido recientemente en Palermo, en el momento de la muerte de su predecesor Conón ocupaba en Roma el cargo de titular de la iglesia de Santa Susana. Su designación tuvo lugar tras un acto de fuerza de la aristocracia militar de los representantes del alto clero que, reunidos en el Palatino, lo opusieron a los dos aspirantes de ese momento, el archidiácono Pascual y el arcipreste Teodoro, que se habían instalado en el palacio de Letrán con el apoyo de los respectivos partidarios. El neo-electo, antes de ser consagrado (15 de noviembre del año 687), tuvo que padecer la vergüenza de pagar al exarca de Ravena la misma suma, cien libras de oro, que le había prometido el archidiácono Pascual a cambio de su reconocimiento.

No cedió, en cambio, ante el emperador Justiniano II, que pretendía que el nuevo pontífice aprobase en bloque las disposiciones disciplinares en materia de derecho canónico del Concilio Quinisexto (691/692) o in Trullo (llamado así por haberse celebrado en la gran sala redonda del palacio imperial), porque juzgaba que no todas eran congruentes con la costumbre eclesiástica. Justiniano II fue depuesto en el año 695 y no sabemos qué relaciones haya podido tener el pontífice con los dos sucesores de aquél, Leoncio y el usurpador Tiberio III. Murió el 8 de septiembre del año 701.

Otros méritos de Sergio I fueron la convocatoria del concilio de Pavía, que puso fin al cisma de Aquileya, la consagración de Willibrordo como obispo de los frisones, solicitado por el rey franco Pipino, una nueva intervención destinada a restituir a Wilfrido la cátedra episcopal de York, el bautismo administrado a Cadewalla, rey de Wessex que había llegado como peregrino a Roma, donde murió y fue sepultado, el embellecimiento de muchos edificios sacros de Roma y, finalmente, la introducción de algunas reformas litúrgicas como la inserción en la misa del *Agnus Dei* y la fijación definitiva de cuatro (Anunciación, Dormición, Natividad y Asunción) de las festividades de la bienaventurada Virgen.

Se le atribuye un *Privilegium pro Monasterio Malmesburiensi* de autenticidad dudosa y un canon *Si quis ordinatur non baptizatus*.

Ediciones CPL 1740-1741; para el *Privilegium* cf. PL 179, 1639; MGH, AA 15, 512-514; PLS 4, 2174.

Estudios LP I, 371-382; Jaffé 1, 244-245; Hfl-Lecl 3, 560-581; DTC 14, 1913-1916; BS 11, 873-875; ASS sept. III, 425-445; BERTOLINI, 401-408; P. CONTE, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del sec VII* (Milano 1971) 494-504; MAGI, 162-163, R. RIEDINGER, *Die lateinischen Handschriften der Akten des VI Konzils (680/681) und die Unzialkorrekturen im Cod Vat Regin Lat 1040* Röm. hist. Mitteil. 22 (1980) 37-49; H. OHME, *Begegnung zwischen Ost und West in den Kanones des Concilium quinisextum* Incontro fra canoni 2, 101-122; H. DE GREEVE, *Kanon 62 van het concilie van Trullo De kerk bestrijdt heidense festen* Hermeneus 64 (1992) 186-194; H. OHME, *Das Concilium Quinisextum* OCP 58 (1992) 367-400; S. N. TROIANOS, *Die Wirkungsgeschichte des Trullanum (Quinisextum) in der byzantinischen Gesetzgebung* Ann. Hist. Conc. 24 (1992) 95-126; C. G. PITSAKIS, *Le droit matrimonial dans les canons du concile in Trullo* ibid., 158-185.

JUAN VI

De origen griego, sucedió a Sergio I y fue consagrado papa el 30 de octubre del año 701. De él se recuerda particularmente la acción pacificadora prodigada con ocasión de la marcha hacia Roma del patricio Teofilacto y del ataque de Gisulfo, duque longobardo de Benevento. Bajo su pontificado se volvió a tratar la vieja causa de Wilfrido, arzobispo de York, restituido ya en su dignidad por Agatón en el año 679 y vuelto a Roma en el 703 para pedir de nuevo que el papa interviniese en favor suyo, pues volvía a encontrarse en dificultades. Los jueces romanos le hicieron justicia, y el papa envió una carta al rey de Northumbria y de Mercia pidiendo que el caso fuese examinado de nuevo. Juan VI murió el 11 de enero del año 705. De él nos queda una carta a los reyes Aethilredo y Alfrido.

Ediciones: CPL 1742; PL 89, 59-61; en MGH, Scr. Merov. IV, 249-250; MGH, Epp. III, 92 (*Ad Edaldum Viennensem:* no se sabe con certeza si el autor de la carta es Juan VI o Juan VII).

Estudios: LP I, 383-384; Jaffé 1, 245-246; Hfl-Lecl 3, 591-592; Mansi 12, 158-159; DTC 8, 599-600; DOM CABROL, *L'Angleterre chrétienne* (Paris 1909) 109-133; BERTOLINI, 408-410.

JUAN VII

Hijo de un tal Platón, funcionario de la administración bizantina y originario de Rosano, fue consagrado papa el 1 de marzo del año 705. Su elección coincidió con la vuelta al trono de Constantinopla de Justiniano II, que rápidamente volvió a presionar para que fuesen tomadas en consideración y aprobadas, hasta donde fuese posible, en un concilio las decisiones del ya mencionado Concilio Quinisexto del 691/692. El pontífice no aceptó la invitación, sino que devolvió al emperador los cánones sin corregirlos, quizás —aunque no con certeza— como signo de aprobación. Tras algo más de dos años de pontificado murió el 18 de octubre del 707. De él nos queda una carta a los obispos de Gran Bretaña.

Ediciones: CPL 1743; PL 89, 63 (*Epistula ad episcopos Britanniae*); MGH, Epp. III, 92 (*Ad Edaldum Viennensem:* no se sabe con certeza si el autor de la carta es Juan VI o Juan VII).

Estudios: LP I, 385-387; Jaffé 1, 246-247; Hfl-Lecl 3, 578-579; DTC 8, 600-601; BERTOLINI, 410-412; A. W. ADDAN-W. STUBBS, *Coun-*

cils and Ecclesiastical Documents 3 (Oxford 1871) 264; J. M. SANSTERRE, *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, en *Rayonnement grec* (Hommage a C. Delvoye) (Bruxelles 1982) 377-388.

CONSTANTINO I

Originario de Siria como su predecesor Sisinio, fue consagrado papa el 25 de marzo del año 708. El primer período de su pontificado fue tormentoso a causa del enfrentamiento entre el exarca Félix, que negaba al papa las garantías ordinarias de su sumisión, y el emperador Justiniano II, que acabó castigando cruelmente a Félix con la ceguera y el exilio en el Ponto (aunque el papa perdonó a su impugnador). Después de un satisfactorio viaje a Constantinopla, donde fue bien acogido por el patriarca Ciro, el papa Constantino tuvo posteriormente que luchar, aunque sostenido por el pueblo de Roma, contra el usurpador del trono imperial Filípico Bardanes, monoteleta ferviente. Pero Filípico fue depuesto en el año 713 y con el nuevo emperador, Anastasio II, se produjo una vuelta a la ortodoxia y cesó la tensión entre Roma y Constantinopla. Constantino, después de haber realizado otros viajes a Nápoles, Grecia, Nicomedia y Gaeta, murió el 8 de abril del 715. De él nos queda un contestado privilegio para dos monasterios ingleses y una *Epistula Edaldo Viennensi.*

Ediciones: CPL 1744; para el *Privilegium pro monasterii Bermudseiensi et Wokingensi* cf. Jaffé n.2148; la carta está editada en MGH, Epp. III, 92-93.

Estudios: LP I, 389-395; Jaffé 1, 247-249; DTC 3, 1224-1225; DHGE 13, 589-591; DBI 30 (1984) 306-314 (D. MILLER); Ardouin 3, 833-839; Paul. Diac., Hist. Lang. 6, 31; BERTOLINI, 412-423; J. M. SANSTERRE, *Le Pape Constantin Ier (708-715) et la politique réligieuse des empereurs Justinien II et Philippikos:* AHP 22 (1984) 7-29; D. MILLER, *Costantino I:* DBI 30, 1985, 464.

GREGORIO II

De origen romano (pertenecía a la familia de los Savelli), pasó gran parte de su juventud a la sombra del palacio de Letrán adquiriendo gran competencia en los asuntos eclesiásticos. Después de ingresar en la orden benedictina acompañó, cuando ya era diácono, al papa Constantino durante su viaje al Bósforo y

respondió brillantemente a algunas cuestiones teológicas que le planteó el emperador. Consagrado papa el 19 de mayo del año 715 desarrolló una variada y proficua actividad en todos los campos del gobierno de la Iglesia.

Una de sus primeras iniciativas fue la evangelización de Alemania más allá de las tierras que en su tiempo había alcanzado Roma. Para tan importante misión se valió de Wilfrido, que cambió su nombre por el de Bonifacio. Después de la reforma de la Iglesia de Baviera, Bonifacio, hecho obispo de Turingia, fundó en aquella región una serie de monasterios que contribuyeron valiosamente a extirpar los residuos paganos. Son también importantes las disposiciones tomadas por este pontífice en materia de derecho matrimonial, de disciplina eclesiástica y de liturgia. Más en particular, afianzó el valor absoluto de los sacramentos excluyendo que tuviese que ser rebautizado quien hubiese recibido el sacramento del bautismo de un sacerdote indigno y admitiendo esta posibilidad sólo para quien no estuviese seguro de haberlo recibido. Inspirados en sabiduría y en un auténtico espíritu cristianos fueron también sus consejos sobre la manera de tratar a los sacerdotes indignos: no abandonarlos a sí mismos, sino más bien exhortarlos a la conversión.

Muy firme fue la actitud de Gregorio II respecto a la política iconoclasta del emperador León III el Isáurico, sobre todo después del retiro y la muerte del patriarca bizantino Germán y su sustitución por el iconoclasta Anastasio. La tesis ortodoxa fue defendida por el pontífice distinguiendo entre culto de adoración, no admitido respecto a las imágenes, y culto de conveniencia, cuya validez habría sido confirmada por el segundo Concilio de Nicea con la nueva fórmula «culto de honor».

Pero el mérito mayor que generalmente se le atribuye a este pontífice es haber detenido, con el apoyo de los duques de Espoleto y Benevento, el avance del rey Liutprando que, tras haber conquistado Ravena y las ciudades de la Pentápolis, se disponía a hacer lo mismo con Roma, y haber obtenido como regalo los castillos de Sutri y de Bieda, que iban a ser el núcleo primero del poder temporal de los papas. Esto le permitió tomar plena posesión de Roma y restaurar los monumentos en que los longobardos habían causado daños, así como repoblar el monasterio de Montecasino, que bajo él renace a nueva vida. La muerte lo alcanzó el 10 de febrero del año 731.

De Gregorio II nos han quedado quince cartas (al emperador León III sobre el culto de las imágenes, a Bonifacio y a otras importantes personalidades de aquel tiempo), un capitulado de contenido disciplinar y diecisiete anatematismos contra los matrimonios ilegítimos pronunciados por el sínodo del año 721.

Ediciones: PL 89, 495-534; MGH, Epp. III, 93; 266-270; 273-277; 699-702; no hay certeza sobre si las dos cartas que se leen en la página 702 haya que atribuirlas a Gregorio II o Gregorio III.

Estudios: LP I, 396-414; Jaffé 1, 249-257; DTC 6, 1781-1785; DHGE 21, 1420-1421; BERTOLINI, 423-452; W. KELLEY, *Pope Gregory II on Divorce and Remarriage* (Roma 1976); T. F. X. NOBLE, *The Republic of St. Peter: the Birth of the Papal State* (Philadelphia 1984); P. LLEWELLYN, *The Popes and the Constitution in the Eighth Century:* Engl. Hist. Rev. 101 (1986) 42-67; H. GROTZ, *Weitere Beobachtungen zu den Zwei Briefen Papst Gregors II an Kaiser Leon III:* AHP 24 (1986) 365-375; D. S. SEFTON, *The Popes and the Holy Images in the Eighth-Century:* Studies in Med. Culture 23 (1987) 117-130; HANS GROTZ, *Die Fröheste römische Stellugsnahme gegen den Bildensturm:* AHC 20 (1988) 150-161; H. MICHELS, *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II an Kaiser Leon III:* ZKG 99 (1988) 376-391 (contra su autenticidad).

GREGORIO III

Siríaco de nacimiento, fue el último de los papas para cuya elección se requirió la autorización del exarca de Ravena. Habiendo subido al solio pontificio tras regular consagración acaecida el 18 de marzo del año 731, inmediatamente después de la muerte de Gregorio II, siguió sus huellas continuando y, al menos en parte, llevando a término las iniciativas de su predecesor como la evangelización de Alemania, la lucha contra la iconoclastia y el reforzamiento de la autoridad pontificia y demostrando en cualquier ocasión que sabía unir a las acrisoladas virtudes una cultura no común (que se extendía incluso al conocimiento del griego), una elocuencia fluida y expresiva y una excepcional capacidad de memorizar las Escrituras.

Con la ayuda del obispo Bonifacio, al que concedió la dignidad del palio, y, por tanto, el título de arzobispo, llevó a término la transformación de Alemania en una verdadera y propia provincia eclesiástica, dividida en varias diócesis, completando la reforma de la Iglesia de Baviera (ya iniciada bajo Gregorio II) así como las de Hesse y Turingia. Determinó mejor, perfeccionándola, la legislación sobre el matrimonio y dictó otras normas disciplinares de gran importancia para la vida de la Iglesia, inspirando siempre sus decisiones en una gran sencillez y en una firme determinación en defensa de la ortodoxia.

Mucho tuvo que sufrir en la lucha contra la política iconoclasta del Isáurico. Un legado suyo enviado a Bizancio con una carta que invitaba al emperador a desistir de la destrucción de imágenes sufrió la afrenta del arresto y el exilio. El pontífice reunió entonces un concilio en el 732 en el que es aprobado el culto de las imágenes, pero tuvo por toda respuesta, dos años después, el envío de parte del emperador de una flota armada contra Roma; y aunque ésta fue destruida por una tempestad, el Isáurico no dudó en apoderarse de los bienes de la Santa Sede que se encontraban en el sur de Italia. También tuvo que hacer frente a la posibilidad de un nuevo ataque, como el sufrido por su predecesor, por parte del rey Liutprando, irritado por la hospitalidad ofrecida por el pontífice a los duques de Espoleto y de Benevento, que se habían rebelado. Esta vez no contó con sus solas fuerzas, sino que pidió la ayuda del duque de los francos, Carlos Martel, que logró reducir al rey longobardo con afables consejos, sin atacarlo directamente, pues hacía poco que había estipulado acuerdos con él; pero no consiguió que restituyese al papa las tierras ocupadas. Mucho se discute todavía sobre la autenticidad de la noticia según la cual Gregorio III habría concedido a Carlos Martel los títulos de cónsul y de patricio, que habrían conferido al rey franco una especie de poder real sobre el territorio de Roma, que de esta manera se habría sustraído a la ahora dimisionaria autoridad imperial de Bizancio. Gregorio III murió a un año de distancia de Carlos Martel, el 27 de noviembre del 741. De él han llegado hasta nosotros algunas cartas dirigidas al emperador León III, a Carlos Martel, a San Bonifacio y a otros importantes personajes de su tiempo en defensa de la obra de Bonifacio. A este pontífice se le atribuye además —pero su autenticidad está *sub iudice*— un manual para uso de los confesores que lleva por título *Excerptum ex Patrum dictis et canonum sententiis.*

Ediciones: PL 89, 575-588; MGH, Epp. III, 278-280; 290-294; 476-479; 703-709; no hay certeza sobre si las dos cartas que se leen en la página 702 hay que atribuirlas a Gregorio II o a Gregorio III.

Estudios: LP I, 415-425; Jaffé 1, 257-262; DTC 6, 1785-1790; DHGE 21, 1421-1422; BERTOLINI, 453-475; C. CAPIZZI, *Decisioni conciliari e impegno storiografico:* Critica Storica 18 (1981) 48-73; P. LLEWELLYN, *«Peculiaris populus» in Two Papal Letters of the Early Eighth Century:* Arch. lat. M. Aevi 42 (1979-1980, pero 1982) 33-37; F. KERFF, *Das Paenitentiale Pseudo-Gregorii III:* ZRG Kanon. Abt 69 (1983) 46-63; P. LLEWELLYN, *The Popes and the Constitution in the Eighth Century:* EHR 101 (1986) 42-67; H. MORDEK, *Rom, Byzanz und

die Franken im 8. Jahrhundert. Zur Überlieferung und kirchenpolitischen Bedeutung der Synodus Romana Papst Gregors III von Jahre 732 (mit Edition), en *Person und Gemeinschaft in Mittelalter (Misc. K. Schmid)* (1988) 123-156; M. DE JONG, *Wat bedoelde paus Gregorius III*, en *Convivium aangeboden aan prof. J. M. van Winter* (Verloren 1988) 177-200; E. DEKKERS, *Benedictiones quas faciunt Galli. Qu'a voulu demander saint Boniface*, en *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert-Traube Gedenkschrift* (St. Ottilien 1989) 41-46.

ZACARÍAS

De la persona de este pontífice para el período anterior a su consagración, acaecida el 10 de diciembre del año 741, sabemos solamente que era de origen griego y que su padre se llamaba Policronio. A diferencia de su predecesor, que se había enfrentado a Liutprando aprovechando la revuelta de los duques de Espoleto y de Benevento y recurriendo posteriormente a Carlos Martel (que había intervenido con no mucha convicción), el papa Zacarías prefirió el acercamiento al rey longobardo, con el que pactó en el año 742 una tregua de veinte años y por lo que obtuvo que fuesen restituidos los bienes perdidos y que cesase la presión sobre el exarcado.

Y si al piadoso Ratchi, elegido rey tras la muerte de Liutprando y con el que fue renovado el pacto de tregua por veinte años, le sucedió el belicoso Astolfo (Ratchi se había retirado entretanto como monje a Montecasino en el año 749), este último se limitó a dirigir sus hostilidades hacia el Exarcado respetando las tierras pontificias.

También las relaciones con el Imperio de Oriente se habían hecho más tranquilas tras la muerte del iconoclasta León III y así permanecieron bajo el usurpador Artasvado y en el momento del acceso al poder del heredero legítimo, Constantino V, demasiado ocupado en guerras externas como para ocuparse de la teología. Esa situación permitió al papa Zacarías proceder, con la ayuda del ya mencionado San Bonifacio, apóstol de Alemania, y gracias al apoyo de los dos sucesores de Carlos Martel, Carlomagno (para Austrasia) y Pipino el Breve (para Neustria), a una reforma radical de la Iglesia de Francia, que había caído entretanto en una grave situación de decadencia (laicos elegidos obispos y abades directamente por el soberano, obispos giróvagos, difusión de prácticas supersticiosas). Para ratificar la reforma para Francia oriental se celebraron los concilios de Austrasia (742, en una localidad desconocida) y de Leptines (743) y un sínodo romano; para la Francia occidental fue celebrado un

concilio en Soissons por el mismo Pipino (744) y un concilio romano (745). Todo sería después definitivamente aprobado por un concilio general del episcopado franco, denominado generalmente como *Concilium in Francia habitum*, que se reunió en el 747 con la presencia de San Bonifacio y de los dos príncipes, Carlomagno y Pipino.

Una última importante iniciativa tomada por el papa Zacarías fue la de haber consagrado rey de Francia a Pipino el Breve mediante la unción, tras el retiro de Carlomagno a Montecasino, poniendo fin a un largo período de incertidumbre dinástica. En el plano doctrinal hay que recordar al menos la dura toma de posición de este pontífice a propósito de la habitabilidad de las antípodas, enfrentándose a quienes la sostenían en aquel tiempo.

Ediciones Para las actas conciliares véase Mansi 12 y MGH, Leges I, 16-21, Epp III, 94; 302-307; 313-327, 336, 348-349; 356-361, 362-365, 369-375, 467-468; 479-487, 710-711.

Estudios LP I, 426-439; Jaffé 1, 262-270, DTC 15, 3671-3675; BERTOLINI, 479-513; J HOURLIER, *La lettre de Zacharie*, en *Le culte et les reliques de Saint Benoît et de Sainte Scholastique* (París 1980) 241-252, G. S. MARCOU, *Zaccaria, un pontefice di origine greca* Veltro 27 (1983) 145-153, V. J. BLINT, *Monster and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment* Viator 15 (1984) 65-80.

II. LOS DEMAS ESCRITORES DE ITALIA

JUAN MAJENCIO

Con el nombre de Juan Majencio (quizás se pueda identificar con Juan, obispo de Tomi entre el 530 y el 550 y autor de una *Disputatio de Nestorianis et Eutichianis)* se suele designar al miembro más representativo de un grupo de monjes escitas, partidarios de la fórmula teopasquita «*unus de Trinitate passus est*» (neocalcenonismo), objeto de una gran controversia entre Roma y Constantinopla en el período que va del año 519 al 533. A nuestro autor (que algunos dividirían en dos personalidades distintas: Juan y Majencio) se le atribuye una serie de breves tratados teológicos: *Capitula contra Nestorianos et Pelagianos, Professio brevissima catholicae fidei, Brevissima adunationis ratio verbi Dei ad propriam carnem, Responsio contra acephalos* Más importancia tienen, sin embargo, el *Dialogus contra Nestorianos* y la *Responsio adversus epistulam quam ad Possessorem a Romano episcopo dicunt haeretici destinatam*. El primero reivindica la validez de la ya mencionada fórmula teopasquita y, contra Nestorio, que postulaba en Cristo dos personas, reivindica la unidad con una fórmula —«*una naturalis persona est idem Christus ex Trinitate*»— que parece afirmar el monofisismo ciriliano. Del título de la *Responsio* se deduce ya la intención de considerar un falso la carta del papa Hormisdas contra los monjes escitas, lo que permite a Juan plantear su defensa de la tesis escita como si el parecer negativo del pontífice no hubiese sido expresado. De la mano de Juan Majencio habría salido también el *Libellus fidei* entregado (y rechazado) a los delegados del papa Hormisdas por parte de los monjes escitas en el año 519.

Ediciones CPL 656-662, PG 86a, 75-158, PL 45, 1771-1772; 1778-1779, ACO 4, 2, 3-62, *Maxentii aliorumque Scytarum Monachorum Opuscula necnon Ioannis Tomitanae Urbis episcopi Opuscula cura et studio*, ed. F GLORIE, CCL 85A (Turnholti 1978)

Estudios J MORIN, *Le témoignage perdu de Jean évêque de Tomi, sur les hérésies de Nestorius et d'Eutychas* JTS 7 (1906) 74-77; E. SCHWARTZ, *De Iohannis Maxentii libellorum collectione* ACO 4, 2, Praef 3, XIII, W C. BARK, *John Maxentius and the Collectio Palatina* HTR 36 (1943) 93-107, W ELERT, *Die teopaschitische Formel* ThLZ 75 (1950) 195-206; H. RICHARD, *Le néo-chalcédonisme* MSR 3 (1946) 156-161, CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle,* en *Das Konzil vom Chalkedon Geschichte und Gegenwart*, ed A Grillmeier-H Bacht, 1 (Würzburg 1951) 637-720 (especialmente 648, 676-679, 690-700); A GRILLMEIER, *Vorbereitung des Mittelalters Eine Studie uber das Verhaltnis von Chalkedonismus und Neo-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Grossen* ibid, 2 (Wurzburg 1953) 791-839 (especialmente 797-800), S. HELMER, *Der Neo-Chalkedonismus Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes,* Diss. (Bonn 1962) (en las páginas 122-127), L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche* (Brescia 1980) 224-285, J. A. MAC GUCKIN, *The «Theopaschite Confession»* JEH 35 (1984) 239-255

DIONISIO EL EXIGUO

Dionisio «el Exiguo», como a él mismo le gustaba llamarse por humildad, era de origen escita, pero vivió en Roma entre el 500 y el 545. Era un excepcional conocedor de la lengua griega, hasta el punto de que Casiodoro *(Inst* 1, 23, 2) decía de él que, si tomaba en sus manos un libro latino, era capaz de leerlo directamente en versión griega, así como era capaz de leer

directamente en latín un texto griego. A él se deben muchas traducciones de textos patrísticos griegos. Tradujo, en efecto, la *Vita Pachomii* (con dedicatoria a una piadosa mujer de la que no sabemos el nombre; la obra acabó incorporada a las *Vitae Patrum*), la *Historia inventionis capitis s. Ioannis Baptistae* (con dedicatoria a un abad llamado Gaudencio), la *Historia de la conversión de la pecadora Tais* o *Poenitentia s. Taysis* (dedicada al abad Pastor y utilizada en el siglo X por Rosvita de Gandersheim para su conocido drama), el *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa (con dedicatoria a Eugipio), el *Tomus ad Armenos de fide* de Proclo de Constantinopla (con dedicatoria a Feliciano y Pastor), la *Epistola synodica s. Cyrilli et Concilii Alexandrini contra Nestorium,* el *Libellus quem dederunt apocrisarii Alexandrinae ecclesiae legatis ab urbe Roma Constantinopolim destinatis* (que se puede fechar en el 497 y que acabaría incorporada a la *Collectio Avellana),* así como dos cartas de Cirilo de Alejandría al obispo Suceso de Diocesarea en Isauria.

Todavía más importante que esta fundamental serie de traducciones es la colección de cánones o *Codex canonum ecclesiasticorum,* al que Dionisio se dedicó por encargo de Esteban, obispo de Salona (Casiodoro, *Inst.* 1, 23), durante el pontificado de Símaco. El *Codex* comprende cincuenta cánones apostólicos seguidos de los cánones de los concilios de Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía, Laodicea y Constantinopla (en total, 165 cánones) así como 27 cánones del Concilio de Calcedonia, 20 del Concilio de Sárdica y 138 del Concilio de Cartago del año 419. Las obras nos han llegado en dos recensiones diversas que, más allá de una distinta ordenación de los últimos tres cánones, no presentan variantes textuales de gran importancia.

También bajo el pontificado de Símaco recogió las decretales de los papas Siricio (384-399) y Anastasio II (496-498), obra conocida con el título *Praeteritorum Sedis Apostolicae praesulum constituta* que, junto a la colección de cánones, constituyó la *Collectio Dionisyana,* verdadero *corpus* jurídico de la Iglesia que es la base de la *Collectio Dionisyo-Hadriana,* completada por el papa Adriano I, que la presentó a Carlomagno en el año 774.

Dionisio es importante también como conocedor del cómputo eclesiástico. Son obras suyas el *Libellus de cyclo magno Paschae* o *Liber de Paschate,* que ofrece como apéndice la versión latina de una carta de Primasio, obispo de Alejandría, al papa León; los *Argumenta Paschalia,* la *Epistula ad Bonifacium primicerium et Bonum secundicerium de ratione Paschae.* Corresponde a él el haber introducido en Occidente, para la determinación de la Pascua, el ciclo alejandrino de diecinueve años y el

haber sustituido, siguiendo la Tabla Pascual de Cirilo de Alejandría del 532 al 626, la era diocleciana por la era cristiana. Se equivocó, sin embargo, al fijar el nacimiento de Cristo el 25 de diciembre del año 753 de la fundación de Roma, una fecha que implica un retraso de algunos años (¡Cristo nace, en realidad, al menos cuatro años... antes de Cristo!).

Determinar con exactitud la producción de este importante escritor, presenta todavía hoy problemas irresolubles. Se discute, en efecto, aún sobre la autenticidad de la llamada *Collectio Novariensis,* de inspiración teopasquita, sobre la existencia de una tercera redacción de los *Cánones* y sobre lo acontecido con la edición greco-latina de los cánones sinodales encargada a Dionisio por el papa Hormisdas (514-523), de la que tan sólo nos ha llegado el prefacio.

Ediciones. CPL 653-655; muchas de las traducciones están recogidas en los volúmenes 67 y 73 de la PL, para la *Vita s. Pachomii* véase también H. VAN CRANENBURGH, *Subsidia hagiographica* 46 (Bruxelles 1969) 77-232, el prólogo de la *Poenitentia s. Thaisis,* ausente en la PL, está editado en A. AMELLI, *Spicilegium Casinense* I (Monte Cassino 1988) 1, el *Libellus quem dederunt eqs.* aparece en la *Collectio Avellana,* ed. O. GUNTHER (CSEL 35); las dos cartas de Cirilo aparecen en PG 77, 338ss; la primera redacción de los Cánones está editada en C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* I, 1 (Oxford 1899); II, 2 (Oxford 1913), la segunda redacción había sido publicada anteriormente por C. JUSTEL en París en 1628, edición que fue enteramente reproducida en PL 67, 139-230, una edición más reciente del *Liber canonum* es la preparada por A. STREWE (Berlin-Leipzig 1931), también las *Decretales* fueron publicadas por C. JUSTEL en París en 1643 (=PL 67, 123-316). La carta de Proterio está publicada por B. KRUSCH en *Studien zur christlich-mittelalterliche Chronologie* (Leipzig 1880) 247-278, B. KRUSCH realizó también la edición de los tres tratados cronográficos *Liber de Paschae, Argumenta Paschalia, Epistula ... de ratione Paschae.* AAWB 8 (1937) 59-87.

Estudios. FR. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* I (Graz 1870) 422-440, 960-965, H. WURM, *Studien und Texte zur Dekretalsammlung des Dionysius exiguus* (Bonn 1939), M. PEITZ, *Dionysius Exiguus Studien* (Berlin 1960), F. DE MARINI AVONZO, *Secular and Classical Culture in Dionysius Exiguus.* Annali Fac. Giur. Genova 17 (1978-1979) 358-362; H. MORDEK, *Il diritto canonico fra Tardo Antico e Alto Medioevo. La svolta dionisiana nella canonistica,* en *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo* (Roma 1981) I, 149-164, AA.VV., *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law* (Città del Vaticano 1985); G. I. DRAGULIN, *Un celebre discepolo dell'arcivescovo di Tomis residente a Roma nel VI secolo.* Studii Teologice 38 (1986) 98-111 (en rumano); C. M. ELOSE, *March 27 as Easter and the Medie-

val Liturgical Calendar Manuscripta 30 (1986) 112-117; V. LOZITO, *Culti ed ideologia politica negli autori cristiani (VI-VIII sec)* (Bari 1987) 57-72; G. LIMOURIS, *L'oeuvre canonique de Denys le Petit* RDC 37 (1987) 127-142; G. I DRAGULIN, *Lo ieromonaco Dionigi l'umile, «Exiguus» e «il Piccolo»* STh 37 (1987) 521-539, G. I DRAGULIN-D POPESCU, *Il Pio Dionigi il piccolo Due epistole sul problema della data della Pasqua* Mitropolia Olt. 39 (1987) 27-70 (en rumano)

EUGIPIO

De Eugipio —éste, según Mommsen, sería su verdadero nombre, aunque las fuentes presenten como grafías alternativas *Eugipius* y *Eugepius*— sabemos solamente que debió de pertenecer al círculo de los seguidores de San Severino, el apóstol de Nórico, y que fue abad, tras Lucilo y Marciano, de la comunidad monástica que se constituyó junto a Nápoles en *Castrum Lucullanum* (Pizzofalcone) donde, por gentil donación de una noble dama llamada Barbaria, había sido trasladado después de varias peripecias (también permaneció algún tiempo en Montefeltro) el cuerpo del santo. Su nacimiento en Aquileya y su pretendida estancia en Lerins son tan sólo hipótesis no confirmadas con pruebas seguras. Mantuvo correspondencia, como resulta de las cartas que han llegado hasta nosotros, con importantes personajes de la época como Fulgencio de Ruspe, el diácono romano Pascasio, el diácono Ferrando, Juan Majencio, Dionisio el Exiguo, Casiodoro y la virgen Proba, y organizó una bien dotada biblioteca y un *scriptorium*. Por una carta de Ferrando dirigida a él deducimos que vivía aún en el año 533.

En el 511 llevó a término su mayor obra, el *Commemoratorium vitae sancti Severini*, una extensa colección de recuerdos y noticias sobre la vida del santo que envió a Pascasio para que le diese una más digna forma literaria, pero que el diácono quiso dejar intacta. En efecto, la obra, escrita en un estilo sencillo pero eficaz, es valiosísima no sólo por las noticias que nos ofrece sobre la vida de San Severino y por la reconstrucción de su personalidad, sino también por el cuadro que logra ofrecernos de la sociedad de la región danubiana en el momento del dramático impacto con las invasiones bárbaras.

A Eugipio se deben también los *Excerpta ex operibus Sancti Augustini*, una colección de 348 pasajes, de diversa extensión y argumento, extraídos de la obra del santo de Hipona. Por un testimonio aislado de Isidoro de Sevilla *(Vir ill* 26) deducimos que Eugipio compiló también una regla para sus monjes que se ha creído poder identificar con una *regula* contenida en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París procedente de Italia, que se puede fechar en el siglo VI (Par. lat. BN 12634), pero que no presenta señales seguras de autenticidad. Hay que recordar finalmente que muchos manuscritos de obras patrísticas todavía conservados llevan las huellas de su procedencia *ex bibliotheca Eugippii presbyteri*.

Ediciones CPL 676-679; PL 61, 549-1200; *Commemoratorium*, ed. de TH. MOMMSEN, MGH. Script rer. Germ. 26 (Berlin 1898), y ed. de W BUISI (Heidelberg 1948), edición bilingue con notas de R. NOLL (R NOLL, *Eugippius Das Leben des heiligen Severin* (Berlin 1963). Véase también F UNTERKIRCHER, *Eugippius Vita Sancti Severini* (Graz 1982), que ofrece en edición facsímil el texto del Par lat. BN 1064 acompañado de anotaciones críticas textuales; R REGERAT, *Eugippe, Vie de Saint Séverin,* SCh 374 (Paris 1991). Los *Excerpta ex operibus Sancti Augustini* están editados por P KNOLL (Wien 1885) (CSEL 9/1) Para la presunta *Regula* véase la edición de F VILLEGAS y A. DE VOGUE (Wien 1976) (CSEL 87).

Estudios M. PELLEGRINO, *Il Commemoratorium Vitae Sancti Severini* RSCI 12 (1958) 1-26; P. SINISCALCO, *Il numero primitivo degli «Excerpta» di Eugippio* REAug 10 (1964) 331-342; A DE VOGUE, *La règle d'Eugippe retrouvée?* RHSpir 47 (1971) 233-265, M VAN HUYFANGHE, *Eléments évangéliques dans la structure et la composition de la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius* SE 21 (1972-1973) 147-158; ID., *La Bible dans la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius* Latomus 33 (1974) 324-352, A QUACQUARELLI, *La «Vita Sancti Severini» di Eugippio etopeia e sentenze* VetChr 13 (1976) 229-253, F LOTTER, *Severinus von Noricum Legende und historische Wirklichkeit Untersuchungen zur Phase des Ubergang von spatantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen* (Stuttgart 1976); E M RUPRECHTSBERGE, *Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius* Romisch. Oest 4 (1976) 227-299; J T LIENHARD, *The Earliest Florilegia of Augustine* AugStud 8 (1977) 28-30; G WITH, *Anmerkungen zur Vita des Severin von Noricum* Quad. Catan. 1 (1979) 217-266; H SCHEMJA, *Zur Latinitat der Vita Sancti Severini des Eugippius* Mél. Robert Muth (Innsbruck 1983).

ENNODIO

TITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL BIBLIOTECA

a) La vida

Magno Félix Ennodio (éstos son los tres nombres que se leen en los manuscritos que nos han transmitido las obras), aunque nacido en Francia y presumiblemente en Arlés, donde residía una hermana suya llamada Euprepia *(Epist* 7, 8), en realidad pasó gran parte de su vida en Italia y, por ello, es

catalogado entre los escritores de esta área. Nació de una noble familia en la ciudad francesa entre el 473 y el 474: tenía dieciséis años cuando Teoderico, entre el 489 y el 490, se hizo con el poder en Italia *(Euchar.* 20). Huérfano a tempranísima edad, fue acogido en Pavía por una tía, que se ocupó de que recibiese su primera educación. Pero también la tía murió cuando Ennodio era todavía un adolescente. Una afortunada circunstancia le hizo conocer una rica familia cristiana de la que formaba parte una jovencita con la que se comprometió y quizás se casó. El matrimonio, en el caso de que se hubiese celebrado, no duró mucho tiempo porque los dos contrayentes decidieron dedicarse a la vida religiosa sin tener hijos.

Muy poco sabemos de su formación cultural, a no ser que en algún momento tuvo como maestro a un religioso llamado Servilio. Se deduce, sin embargo, de sus escritos que un puesto muy importante tuvo que tener en su educación literaria el estudio de las disciplinas y de los autores profanos para los que no expresó jamás ni siquiera una desconfianza formal, como sucederá con el gran Gregorio, y ello en plena coherencia con su conducta de vida, que supo siempre asociar a los intereses religiosos los políticos y humanos en el sentido más amplio del término. Recibió las órdenes religiosas del obispo de Pavía, Epifanio, antes del año 496, año en el que acompañó al prelado en una embajada ante los burgundios. No sabemos, en cambio, cuándo fue exactamente elevado al diaconado. Después de la muerte de Epifanio se trasladó a Milán. En el año 502 se quedó en Roma junto al obispo de Milán, Lorenzo, para participar en el llamado Concilio Palmar, convocado por voluntad de Teoderico con el fin de poner fin al cisma laurenciano (el cisma, como es conocido, había tenido lugar en el momento en que, tras la muerte del papa Anastasio II en el 498, se había realizado la elección al mismo tiempo de dos papas: Lorenzo, apoyado por el partido favorable a una política filo-oriental, y Símaco, favorecido por el partido contrario a tal política).

En el período que transcurre entre la estancia en Roma y su eleción como obispo de Pavía, acaecida en el año 514, Ennodio realizó numerosos viajes tanto a los confines de la Galia (como el del año 510 para visitar a su hermana) como a Ravena para llevar a cabo importantes y delicadas misiones, como la intervención en favor del amigo y lejano pariente Faustus Niger, caído en desgracia ante el rey (pero después rehabilitado y elegido prefecto del pretorio), la búsqueda de un apoyo a su candidatura como obispo de Milán tras la muerte de Lorenzo (pero, como es conocido, se prefirió a Eustorgio), la asitencia a una

pariente enferma, mujer de Faustus Niger, muerta entre el 508 y el 509 y sepultada en Roma, donde Ennodio (aunque esta su nueva estancia en Roma fue seguida de otras) se quedó para los funerales. A la época de su episcopado, iniciado como ya se ha dicho en el año 514 y —según parece— después de una enfermedad que le impidió participar en una nueva importante misión por encargo de Teoderico, pertenecen dos visitas a Constantinopla, una en el 515 y otra en el 517, con ocasión de dos embajadas enviadas a la capital del Imperio para resolver el cisma acaciano. Por un epitafio que se conserva todavía en Pavía deducimos que murió en el 521.

Durante sus numerosos viajes, Ennodio tuvo ocasión de conocer y de estrechar relaciones con algunos de los más importantes personajes de la época y cuyos nombres aparecen a menudo en su epistolario. Estrechó relaciones de amistad no sólo con el ya recordado Faustus Niger, su lejano pariente y protector, sino también con Faustus Albus, cónsul en el 483 y *praefectus urbis* en el 503. En Ravena conoció a Liberio, Honorato, Avieno y Eugenes; en Roma, a Boecio, Símaco, Probo y Beato. Un examen analítico de esta compleja trama de relaciones, de por sí bastante estimulantes para reconstruir la personalidad de Ennodio y el contexto sociopolítico en el que se desenvolvió, requeriría un espacio mucho mayor del que disponemos aquí. Aquella perenne búsqueda de nuevas relaciones permanece en cualquier caso como un signo y documento de una vida intensa, aunque, como veremos, no exenta de algunas contradicciones y a veces con resultados de modesta, si no escasa, incidencia.

Estudios F. MAGANI, *Ennodio*, 3 vols. (Pavia 1886); B. HASENSTAB, *Studien zu Ennodius Ein Beitrag zur Geschichte der Völkerwanderung* (München 1890), A. DUBOIS, *La latinité d'Ennode* (Paris 1903); J. J. TRAHEY, *De sermone Ennodiano Hieronymi sermone in comparationem adhibito*, Nostrae Dominae (Indiana 1904); W. T. TOWNSEND-W. F. WYATT, *Ennodius and Pope Symmachus*, en *Classical and Mediaeval Studies in Honor of E K Rand* (New York 1937) (reimpresión 1968), 277-283; 284-291; G. BARDY, *Saint Ennodius de Pavie· Le Christianisme et l'Occident barbare* (Paris 1945) 229-265; A. FOUGNIES, *Een studie over de clausulen bij Ennodius* (Brussel 1951); A. LUMPE, *Ennodiana* ByzF 1 (1966) 200-210; *Die Konzilien geschichtlichen Bedeutung des Ennodius* Ann. Hist. Concil. 1 (1969) 15-36; F. GASTALDELLI, *Ennodio di Pavia* (Roma 1973); L. NAVARRA, *Contributo storico di Ennodio* August. 14 (1974) 315-342; *Ennodio e la «facies» storico-culturale del suo tempo* (Monte Cassino 1974); *Magno Felice Ennodio,* Contributo nel XV centenario de la nascita (Pavia 1975), L. ALFONSI, *Ennodio letterato, nel XV anniversario della nascita* StudRom 23 (1975) 303-310; *Ambrogio in Ennodio*, en *Ambrosius Episcopus II* (Milano

1976), 125-129; T. A. BURNS, *Ennodius and the Ostrogothic Settlements:* Class. Fol. 32 (1978) 153-168; M. CARINI, *Recenti contributi alla critica ennodiana:* Quad. Catan. 9 (1987) 327-342; M. CARINI, *Due città per un poeta. Saggi su Magno Felice Ennodio* (Catania 1989).

b) **Obras y cronología**

Aunque Ennodio se dedicó en persona a recoger su producción literaria en cuatro volúmenes, en cada uno de los cuales las obras estaban dispuestas por orden cronológico (el autor mismo nos habla de que realizó una obra de revisión), los códices se remontan a una edición posterior en la que es posible que se hayan insertado escritos sueltos sin que necesariamente se haya seguido aquel orden. Los pareceres al respecto no son en modo alguno unívocos, y se aguarda todavía un estudio de conjunto que pueda esclarecer mejor las diversas vicisitudes por las que pasó la colección. En ella se pueden distinguir cuatro secciones: diez *opuscula,* 297 cartas, 28 *dictiones* y, según la distribución introducida por vez primera por Sirmond en su edición parisina de 1611, dos libros de obras poéticas que comprenden respectivamente las composiciones de mayor extensión y los epigramas.

Dada la importancia del autor y la relevancia de sus escritos, dedicamos un parágrafo particular a cada una de las cuatro secciones.

Ediciones: Editio princeps (Basilea 1569); J. SIRMOND (Paris 1611) (=PL 63); CPL 1487-1503; PL 63, 14-364; W. HARTEL, CSEL 6 (Wien 1882); F. VOGEL, MGH, AA 7 (Berlin 1885).

Estudios sobre la cronología de las obras: C. TANZI, *La cronologia degli scritti di Magno Felice Ennodio:* Archeografo Triestino NS 15 (1890) 339-412; F. VOGEL, *Chronologische Untersuchungen zu Ennodius:* Neues Archiv der Gesell. für ält. deutsch. Geschichtskunde 33 (1898) 51-74; B. HASENSTAB, cit., 1-16; J. SUNDWALL, *Abhandlungen zur Geschichte des Ausgehenden Römertums* (Helsingfots 1919) 1-19.

1. *Opuscula*

La serie de los *opuscula* se abre con un apasionado panegírico de Teoderico, compuesto entre el 505 y el 506 por la falta de toda referencia a la guerra franco-gótica concluida en el 507 con la batalla de Vouillé. Se parte de la estancia juvenil del rey godo en Constantinopla en calidad de rehén (y no sin alguna alusión a su discutida educación literaria) y se pasa revista a todos sus méritos tanto en el campo militar como en el político-administrativo. Se habla de su consulado (484), de la guerra que llevó a cabo contra los búlgaros, de su ida a Italia y de la lucha mantenida contra Odoacro, de la reconquista de Sirmio, de la nueva guerra contra los búlgaros y, además, de su actividad edilicia, de la ampliación del Senado, del reforzamiento de las finanzas del Estado. Por todo el panegírico flota una actitud decididamente filogótica, no muy distinta de la de Casiodoro.

En su férvida exaltación de las empresas reales, el orador llega incluso a anteponerlo al mismo Alejandro, al que los historiadores habrían exaltado más de lo debido y a alabar su amor por la cultura, que lo distinguiría de sus predecesores.

El segundo opúsculo, que se puede fechar en el 503, el *Libellus pro synodo,* constituye la respuesta a un libelo titulado *Adversus synodum absolutionis incongruae,* con el que, durante el llamado cisma laurenciano, un partidario de Lorenzo había contestado la total absolución del papa Símaco de las acusaciones que le habían dirigido los laurencianos. La inocencia del pontífice había sido plenamente reconocida en la cuarta reunión del sínodo convocado a tal efecto.

El tercer opúsculo está constituido por la *Vida de Epifanio,* el obispo de Pavía, con el que Ennodio colaboró ampliamente y al que sucedió en el episcopado. Se trata de una biografía que adquiere alguna vez tonos de panegírico, pero que entronca, en otros aspectos, con la tradición biográfica clásica. Falta casi por completo el elemento milagroso, y del santo obispo son exaltadas no sólo las elevadas virtudes y el riguroso ascetismo (que en algunos aspectos contrasta con la mayor apertura del biógrafo hacia los atractivos del mundo), sino también y sobre todo la actividad política desarrollada con la asunción de delicados encargos que le fueron confiados por el mismo Teoderico. Bajo este aspecto, la *Vita* se impone por su insustituible valor de documento histórico, fuente de noticias que no han sido transmitidas o no se pueden reconstruir de otra manera.

También es una biografía apologética el cuarto opúsculo, la *Vita Antonii.* Encargada por el abad de Lerins, Leoncio, esta *Vita* nos habla de un joven, Antonio, de origen panonio (había nacido en Civitas Valeria) que, habiendo perdido a su padre a la edad de ocho años, es educado en un primer momento por San Severino, más tarde por su tío, el obispo Constancio, y desempeña las funciones de *actuarius* al servicio de la Iglesia. Después de algunas estancias en Italia (Vallis Tellina) y en Comersee, recaló en Lerins, donde casi inmediatamente murió dejando tras de sí una gran fama de santidad. Ennodio no debía

disponer de una gran cantidad de noticias sobre este santo monje, y su biografía, aunque realizada con una técnica refinada, no dice mucho al lector moderno.

Para delinear la personalidad humana y cultural de Ennodio, adquieren mayor valor los dos *opuscula* siguientes, el *Eucharisticon* y la *Paraenesis didascalica*. En el primero, tomando como modelo las *Confesiones* de Agustín, Ennodio nos informa sobre cómo, tras salir de una grave enfermedad que le había aquejado en torno al 511 y cuya curación atribuye a la milagrosa intervención de San Víctor, su vida se había renovado completamente. Se le había aparecido en toda su miseria la disipación de su vida anterior y se arrepintió sinceramente prometiendo llevar un género de vida menos frívolo y más comprometido en sentido cristiano. El opúsculo, dado su carácter biográfico, es importante también para la reconstrucción de muchos particulares de la vida del autor.

Con el opúsculo siguiente, el sexto, la *Paraenesis didascalica* o *Guía al estudio,* sólo por usar la afortunada traducción de Amatucci, nos acercamos todavía más al ideal cultural de Ennodio, que se manifiesta en este escrito tanto a través de la forma como a través del contenido. Con él, el autor se propone satisfacer la necesidad, expresada por dos jóvenes, Ambrosio y Beato, de poder disfrutar de una guía que les permita acceder a un nivel superior de instrucción. Formalmente, la *Paraenesis* se presenta como una mezcla de prosa y de versos caracterizada, entre otras cosas, por la intervención de figuras alegóricas que se expresan en primera persona y que amonestan a la *satura* sobre las artes liberales de Marciano Capela. En cuanto a los contenidos existe una cierta diferencia, por no decir divergencia, entre la primera y la segunda parte. Ante todo es colocado en el primer lugar el supremo mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y son introducidas a hablar las tres virtudes de la *Verecundia,* de la *Fides* y de la *Castitas,* indispensables para la educación del espíritu. Pero inmediatamente después intervienen la gramática y la retórica, y de esta última, en virtud de su extraordinario poderío en todo ámbito de la vida humana, se dice que se encuentra *post apicem Divinitatis* y que su posesión asegura el dominio del mundo. La obrita termina con una relación de los campeones de la elocuencia, incluidas dos mujeres, Bárbara y Estefanía, y al final se expresa la intención de someter el opúsculo a la aprobación del papa Símaco y la invitación a los dos jóvenes de soportar su lectura. Es opinión común que el opúsculo constituye una especie de documento emblemático de la modestia, pero también de los límites de la personalidad y de la producción de Ennodio. Ciertamente coexisten en él una seria y sentida religiosidad y una no común cultura y versatilidad de escritos, pero los dos aspectos no se fusionan perfectamente, y la tendencia a privilegiar la forma sobre los contenidos, agravada por una manera de escribir a menudo compleja y artificiosa, crea en el lector la impresión de una desagradable superficialidad. Los últimos cuatro opúsculos son bastante breves y de mucha menor importancia. El séptimo se ocupa de la disciplina cenobítica y más concretamente de los *cellulani* o compañeros de celda; el octavo, de un caso de *manumissio in ecclesia,* y los dos últimos, de la bendición del cirio pascual.

Ediciones de cada uno de los opúsculos CPL 1487-1503; M COOK, *The Life of St Epiphanius by Ennodius* (traducción y comentario) (Washington 1942); R RALLO FRENI, *La Paraenesis didascalica di Magno Felice Ennodio* (traducción y comentario) (Messina 1970); M CESA, *Ennodio Vita del beatissimo Epifanio vescovo della Chiesa pavese* (traducción y comentario) (Como 1988) (Biblioteca di Athenaeum 6)

Estudios R FALLO FRENI, *Le concezioni pedagogiche nella Paraenesis didascalica di Ennodio*, en *Studi in onore di A Attisani* II (Napoli 1971) 109-126; C. MOHRMANN, *Introduzione a «Vita di Antonio»* (Milano 1974), R FICARRA, *Fonti letterarie e motivi topici nel Panegirico a Teoderico di Ennodio*, en *Scritti in onore di S Pugliatti* V (Milano 1978) 235-254, M. R. PIZZINO, *L'Eucharisticon di Ennodio di Pavia e le Confessioni di s Agostino*, en *Scritti in onore di S Pugliatti* V, cit , 803-810; E. PIETRELLA, *La figura del santo vescovo nella «Vita Epiphanii» di Ennodio di Pavia* August. 24 (1984) 213-226; B MAROTTA MANNINO, *La «Vita Antonii» fra tradizione classica e cristiana* Orpheus 10 (1989) 335-358.

2. *Cartas*

El epistolario, que comprende 297 cartas distribuidas por Sirmond en nueve libros, por extensión llega a ser casi la mitad de toda la producción ennodiana, aunque las misivas que lo componen no se pueden datar más allá del 513. Los destinatarios son algunas de las más importantes personalidades de la época como Fausto, Avieno, Olibrio, los papas Símaco y Hormisdas, Boecio, Liberio, y también mujeres, como sus hermanas Euprepia, Firmina y Bárbara. Los temas tratados son habitualmente un poco superficiales: recomendaciones, intercambio de felicitaciones, invitaciones a comer, manifestaciones de amistad. Bajo este aspecto, su valor documental afecta más a las costumbres de la época que a las vicisitudes históricas verdaderas y

propias. No faltan, sin embargo, cartas más profundas: piénsese en las relativas al atormentado pontificado del papa Símaco, a la persecución sufrida por Cesáreo de Arlés, a las crecientes preocupaciones expresadas en diversas ocasiones por la dramática situación en que su amigo Fausto había llegado a encontrarse en la corte de Teoderico y otras cuyo valor de documentación histórica no puede ser minusvalorado. El estilo con que han sido redactadas las cartas es de una artificiosidad que con frecuencia hace su lectura extremadamente fatigosa, y en muchas ocasiones se tiene la impresión de que Ennodio ha escrito sólo por ostentación de un bello estilo y no por una real exigencia de comunicación.

Ediciones S. LEGLISE, *Oeuvres complètes de Saint Ennodius, I, Lettres* (Paris 1906).

Estudios Falta un estudio específico de conjunto, pero se puede extraer mucho de las obras generales sobre su personalidad y sobre la producción de Ennodio señaladas en la primera nota bibliográfica.

3. *Dictiones*

La colección comprende veintiocho ejercicios retóricos de contenido y destino diverso, referidos a hechos en parte reales y en parte ficticios. Algunas son de carácter religioso y se ocupan de temas como el elogio de un obispo (de Lorenzo, obispo de Milán) o la inauguración de una iglesia (la de los Santos Apóstoles en Novara, contruida sobre un templo pagano) o la toma de posesión de un obispo (quizás del mismo Ennodio) o la peligrosidad de las herejías. Otras se refieren al mundo de la escuela, como las dos *praefationes* dedicadas, respectivamente, a su sobrino Lupicino (hijo de su hermana Euprepia) y a un tal Arator, que se ha de identificar con el futuro poeta, en el momento de su ingreso en el *auditorium*. Otras aparecen como imaginarios discursos judiciales referidos a turbios delitos (aquellos, por ejemplo, de la mujer que mata al marido junto con el hijastro al que no había conseguido hacerle odiar, o el del hijo que hace pasar hambre al padre, o el del padre que pretendía ser mantenido por el hijo al que él no había querido rescatar de los piratas, o el del legado traidor de la patria). Otros, finalmente, se refieren al mito, como el lamento de Tetis por la muerte de Aquiles o las palabras de Menelao frente a Troya destruida o las recriminaciones de Dido por la partida de Eneas. Es inútil decir que también y sobre todo las *Dictiones* documentan el

gusto de Ennodio por la retórica: se trata de textos muy elaborados pero carentes de todo valor tanto desde el punto de vista del contenido como de la forma.

Estudios L. NAVARRA, *Le componenti letterarie e concettuali delle Dictiones di Ennodio* August. 12 (1972) 465-478; W. SCHETTER, *Die Thetisdeklamation des Ennodius*, en *Bonner Festgabe J. Strauß* (Bonn 1977) 395-412; C. FINI, *Le fonti delle Dictiones di Ennodio* Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungarica 30 (1982-1984) 387-393.

4. *Carmina*

Ennodio fue también poeta. Como ya se ha dicho, se debe a Sirmond la división de la sección poética en dos libros. Del primero, que contiene las composiciones más extensas, forman parte, entre otros, un epitalamio polimétrico, en el que tranquilamente vemos aparecer las figuras de Venus y Amor, la descripción de viajes (a Besançon y sobre el Po), un elogio de Epifanio compuesto para el día de su toma de posesión como obispo de Pavía, panegíricos para Fausto con ocasión de su consulado y para Olibrio, del que se elogia su elocuencia, y otro más.

El libro se concluye con doce himnos de inspiración ambrosiana, casi todos en honor de mártires y santos. La misma alternancia entre sacro y profano se observa en los 151 epigramas que componen el segundo libro, donde a la inspiración religiosa de muchos de ellos, escritos con ocasión de acontecimientos eclesiales o en forma de epitafio, se suman otros de tema erótico y, a veces, desbordantes de vulgaridad.

También de sus composiciones poéticas, expresión de una técnica refinada, aunque no animada por una auténtica sensibilidad lírica, emerge con todas sus sombras y luces esta singular figura de sacerdote y de obispo. No se puede poner en duda su sincera adhesión a la fe cristiana y su compromiso eclesial. Pero son muchas sus implicaciones con el mundo político (baste pensar en su acrítico obsequio a la persona de Teoderico); todavía más fuerte es su anclaje en la cultura clasicizante; y por encima de todo prevalece su culto a la forma, considerada en sí misma como un valor e incapaz de revestir un pensamiento profundo ante los dramáticos problemas políticos y religiosos de la época.

Estudios P. RASI, *Dell'arte metrica di M. F. Ennodio, vescovo di Pavia* (Pavia 1902); *Saggio di alcune particolarità nei distici di S. Enno-*

dio RIL II, 35 (1902) 335-353; *Versi erotici e lirici di Ennodio* ibid. (1904) 957-976; P. Plattner, *Einiges über Leben und dichterische Tätigkeit des Ennodius*, Progr. (Brixen 1910); M. Carini, *L'«Itinerarium Brigantionis castelli» di Ennodio una nota preliminare* Quad Catn 9 (1987) 313-325.

ARATOR

Las escasas noticias sobre la vida de este poeta nos las ofrecen, aparte de sus propios escritos, las *Variae* de Casiodoro y las obras de Ennodio. Sabemos que era originario del norte de Italia y que su padre, quizás maestro de retórica y, en cualquier caso, hombre de una elevada cultura, se había ocupado de su primera educación. Tras la muerte prematura del padre, cuidaron de él el obispo de Milán, Lorenzo, y el gran Ennodio. Después el jovencito pasó a la escuela de Deuterio, como se deduce de una de las *dictiones* ennodianas (la novena). Pasa a Ravena, donde establece relaciones de gran amistad con Partenio, sobrino de Ennodio, que los inició en el estudio de los clásicos, sobre todo de los *Commentarii* de César, pero también de autores cristianos como San Ambrosio, un tal Decencio (generalmente identificado con Draconcio) y Sidonio Apolinar. Teoderico tuvo ocasión de apreciar su elocuencia con ocasión de su participación, quizás en el 526, en una embajada dálmata, y Atalarico lo elevó al puesto de *Comes domesticorum* y de *Comes privatorum*. Va a Roma en un año que no se puede precisar y es nombrado diácono por el papa Vigilio; durante cuatro días entre el 13 de abril y el 1 de junio del 544 tuvo el honor de leer su poema sobre los *Hechos de los Apóstoles* en la iglesia romana de San Pedro in Vinculis en presencia de clérigos y laicos con numerosos aplausos y repetidas invitaciones a releer pasajes. A partir de ese momento se pierden completamente sus huellas.

De Arator nos ha llegado un único poema en dos libros, el *De actibus Apostolorum*, con el que forman una unidad los dos poemas iniciales dirigidos a Floriano (12 dísticos) y al papa Vigilio (15 dísticos) y la epístola métrica final (51 dísticos) dirigida a Partenio, aunque sólo sea por su carácter ilustrativo de la poética aratoriana. Aparentemente, el poema parecería configurarse como un producto tardío de aquel filón, inaugurado por Juvenco en el siglo IV, cuya evidente finalidad era remediar la áspera simplicidad del texto bíblico revistiendo los contenidos con una forma métrica irreprensible y estilísticamente elegante; en otras palabras, iniciar una épica cristiana de alto nivel, a la altura de la gran tradición clásica.

Tal cliché no se adapta demasiado al poema aratoriano. En efecto, Arator elige solamente algunos episodios de los Hechos de los Apóstoles, dedicando el libro primero a los de Pedro y el segundo a los de Pablo y otorgando mucho espacio, a imitación de su predecesor Sedulio, a la interpretación alegórica y moral de los hechos sucintamente narrados así como, en algunos casos, a la mística de los números. En suma, el poema se inserta más adecuadamente en el filón didascálico que en el épico, lo que explica y justifica el éxito que alcanzó en el medievo, como se evidencia por los numerosos comentarios que ocasionó entre los siglos IX y X.

Ediciones CPL 1504-1505, PL 68, 63-252 (H J Arntzen, Zutphiae 1769); G. L. Perugi (Venezia 1909), A P McKinlay, CSEL 72 (Vindobonae 1951).

Estudios J. Schrodinger, *Das Epos des Arator De actibus apostolorum in seinem Verhaltnis zu Vergil*, Progr (Weiden 1911); A. Ansorge, *De Aratore veterum poetarum Latinorum imitatore* (Breslau 1914); R Anastasi, *Dati biografici su Aratore in Ennodio* MSLC 1 (1947) 145-152; K. Thraede, *Arator* JbAC 4 (1961) 187-196; F. Chatillon, *Arator déclamateur antijuif* RMAL 19 (1963) 5-128; 197-216; 20 (1964) 185-225; S Blomgren, *Ad Aratorem et Fortunatum adnotationes* Eranos 72 (1974) 143-155; R. J. Schrader, *Arator revaluation* CF 31 (1977) 64-77, D Kartschoke, *Bibeldichtung* (München 1975) 53-55; 72-74, 93-97; G. R Wieland, *The Latin Glosses on Arator and Prudentius in Cambridge University Library, Ms Gg 5, 35* (Toronto 1983), H Tiffenbach, *Altdeutsche Aratorglossen, Paris B N lat 8318* AAWG 3, 107, 1977; L. T. Martin, *The Influence of Arator in Anglo-Saxon England*, en *Proceedings of the PMR Conference* (Villanova 1985); P. Angelucci, *I modelli classici di Aratore Per una tipologia dei rapporti poeta-fonte* Boll. Studi Lat. 15 (1985) 40-50; R. J Schrader, *Notes on the Text Interpretation of the Sources of Arator* VC 42 (1988) 75-78; P. A. Deproost, *La mort de Judas dans l'«Historia apostolica» d'Arator* REAug 35 (1988) 75-78; Id., *Les functions apostoliques du sacré dans le poème d'Arator* BAGB (1989) 376-393; Id , *Les images de l'héroisme triomphale dans l'«Historia apostolica» d'Arator*, en SP 23 (Leuven 1989) 111-118, N Wright, *Arator's Use of Caelius Sedulius a Re-Examination* Eranos 87 (1989) 51-64, P. Angelucci, *Centralità della Chiesa e primato romano in Aratore* (Roma 1990); P. A. Deproost, *L'Apôtre Pierre dans une épopée du VI[e] siècle L'«Historia apostolica» d'Arator* (Paris 1990); Id , *Notes sur le texte et l'interprétation d'Arator* VC 44 (1990) 76-82

BOECIO

a) La vida

Emparentado por parte de madre con la nobilísima y poderosísima familia de los Anicios, Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio (Torcuato es quizás un añadido posterior, sugerido por el recuerdo del celebérrimo Tito Manlio Torcuato, el héroe de la revancha romana contra la segunda invasión gala del siglo IV a. C.) nace presumiblemente en Roma en una fecha entre el 475 y el 480. Su padre, Flavio Manlio Boecio (que en el *cognomen* Boethius parecería delatar un origen greco-bizantino), después de haber ocupado el cargo de prefecto del pretorio de Italia, había sido por dos veces *praefectus urbis* y, por tanto, cónsul bajo Odoacro en el 487. El abuelo paterno había sido aquel Flavio Boecio, prefecto del pretorio, que el emperador Valentiniano III había condenado a muerte junto al general Ecio en el año 454 por razones aún sin aclarar.

La incertidumbre sobre el año de su nacimiento deriva de la dificultad de conciliar adecuadamente los pocos datos en nuestro poder. A favor de la datación más baja del 480 —que es la usualmente ofrecida en los manuales— militan las declaraciones del mismo Boecio, que en torno al 524-526, durante su prisión, hablaba de sí mismo como de una persona que todavía no había entrado en la vejez *(Cons.* I m. 1, 9-11) y las de Ennodio que, nacido en torno al 473-474, parece presentar a Boecio como más joven que él, al menos algunos años *(Paraen. didasc.* 21; *Epist.* 7, 13, 2). Por el contrario, si se tiene en cuenta que Boecio fue cónsul *sine collega* en el 510 y que sus dos hijos fueron también elevados al consulado en el 522, la fecha del 480 crea no pocas dificultades por la consiguiente y casi improponible precocidad tanto de su matrimonio como del consulado de sus hijos. Una fecha intermedia entre las dos fechas extremas del 475 y del 480 podría quizás satisfacer, aunque con alguna ligera violencia, las diversas exigencias, pero se trata siempre de reconstrucciones hipotéticas susceptibles de posteriores propuestas de adecuación.

Otros datos documentados con seguridad de la biografía boeciana son: la juventud transcurrida en gran parte en la casa del noble Quinto Aurelio Memmio Símaco, que lo había acogido tras la muerte prematura de su padre y le había dado como esposa a su hija, la docta y virtuosa Rusticiana; el ya mencionado consulado *sine collega* del 510 y la posterior elevación, tras la extremadamente probable, pero no explícitamente atestiguada de *praefectus urbis*, al cargo de *magister officiorum* en el mismo año, el 522, en que sus dos hijos, Boecio y Símaco, obtenían también el consulado; el gran prestigio de que gozó, antes de su definitiva caída en desgracia, en la corte de Teoderico, que lo había agraciado con encargos técnicos como la elección de un citarista para el rey de los francos Clodoveo, la construcción de dos relojes, uno solar y otro hidráulico, para el rey de los burgundios Gundobado y la supervisión de la actividad del *arcarius praefectorum*, acusado de acuñar monedas con un peso que no correspondía a su valor nominal.

Más difícil es conseguir una reconstrucción detallada de su formación cultural. Muchos estímulos debieron llegarle del ambiente en el que vivió los años decisivos para la elección y realización de un coherente y adecuado plan de estudios de nivel superior. Las dos familias de los Anicios y de los Símacos, ya cristianas desde hacía tiempo e interesadas en conjugar la hegemonía política con la cultural, no dejaron de guiar a un joven de tan prometedor ingenio por el camino conveniente, asegurándole, mediante una profunda instrucción tanto en el campo religioso como en el de las artes liberales y la filosofía, maestros a la altura de una tarea tan delicada. Hay que descartar, en cambio, el testimonio del *De disciplina scholarium* —un opúsculo tardío que se le atribuye falsamente— según el cual Boecio habría estudiado algunos años en Atenas. La noticia procede seguramente de una errada intepretación de un pasaje de Casiodoro (*Var.* I, 45, 3: *«sic enim Atheniensium scholas longe positus introisti»);* pero que dice exactamente lo contrario, es decir, que Boecio habría profundizado en las doctrinas difundidas por las escuelas filosóficas que florecieron en Atenas a pesar de haber permanecido materialmente alejado *(longe positus)* de aquella ciudad. Basándose en indicios más consistentes (posible identificación del padre del filósofo con un Boecio que fue prefecto de Alejandría entre el 475 y el 477 y supuesta presencia, entre las fuentes de muchos escritos boecianos, de la obra exegética de Ammonio de Hermias) se ha pensado en contactos más o menos directos con la escuela de Alejandría. En el estado actual de la investigación, tampoco esta tesis, propugnada en su momento por el llorado Courcelle, tendría el aval de un seguro reconocimiento de Ammonio entre las fuentes de Boecio, siendo posible explicar los claros contactos subrayados por el estudioso francés por otro camino, diverso del influjo directo.

El capítulo más oscuro de la biografía boeciana está constituido por las últimas vicisitudes de su vida, que lo vieron en primer lugar prisionero en el llamado *Ager Calventianus* en Pavía y después torturado y muerto por orden de Teoderico tras un proceso cuyos términos, al menos en parte, están aún por determinar Sabemos por la *Consolatio* del mismo Boecio (1, pr 4) y por el llamado *Anonymus Valesianus* que la causa de la caída en desgracia de Boecio habría sido el apoyo que dio al senador Albino, acusado —según Cipriano, relator del rey— de acuerdos secretos con el emperador de Oriente en contra de Teoderico La acusación fue confirmada por tres falsos testigos (Basilio, Opilión y Gaudencio), y se añadió la acusación de magia, quizás mas infamante todavía el mismo Símaco, el gran amigo y protector de Boecio, sufrió un año después la misma suerte

Aunque falta una documentación precisa, se ha supuesto que la caída en desgracia de Boecio obedeció también a motivaciones de carácter religioso, una hipótesis fundada en la rígida defensa de la ortodoxia que sostuvo en sus tratados teológicos y que podría hacer pensar en una manifiesta y motivada toma de posicion contra la adhesión de Teoderico y de sus godos a la herejía arriana A partir de esta sugerente posibilidad, se ha podido llegar a dataciones diversas sobre la muerte de Boecio, segun que las diposiciones antiarrianas tomadas por el emperador Justino en el 524 se consideren una consecuencia o la causa de las ejecuciones de Boecio y Símaco En todo caso, la de Boecio no pudo tener lugar antes del 524 ni después del 526, el año de la muerte del papa Juan I, que acabó en la cárcel por causa de Teoderico, que no podía perdonarle el no haber conseguido que el emperador retirase la medidas antiarrianas durante su misión a Constantinopla, donde el mismo rey godo lo había enviado con esa finalidad Este es el fundamento de la fama de santo y de martir de la fe con que el filósofo fue agraciado en el medievo, fama acogida por el papa León XIII, que reconocerá en 1883 el culto de Boecio, aunque limitado exclusivamente a la diócesis de Pavía

Estudios Sobre la biografia boeciana y su encuadre historico cf, hasta el comienzo de los años '70, L Obertello, *Severino Boezio*, vol I (Genova 1974) 1 153 (planteamiento y discusión de los problemas), ibid, vol II (Genova 1974) 55 75 y 231 249 (bibliografía comentada) Hasta los umbrales de los años '80 vease tambien la extensa bibliografía contenida en el volumen Boecio, *La consolazione della filosofia Gli opuscoli teologici*, ed de L Obertello (Milano 1978) 89-123 Tambien ahi, 7-70 y 110 123, una amplia informacion bibliográfica sobre los aspectos más especificamente especulativos de la produccion boeciana y sobre su influjo en el pensamiento filosofico y teológico del medievo Sobre los trabajos más significativos de este primer periodo nos limitamos a señalar aqui C Cipolla, *Per la storia del processo di Boezio* Studi e doc di st e di diritto 21 (1900) 335 346, R Cessi, *De vita et processu Boethii*, en *Fragmenta historica ab Henrico et Hadriano Valesio primum edita (Anonymus Valesianus)*, ed de R Cessi, *Rer Ital Script* 24, 4 (Citta di Castello 1913) CXXX CCIV, G B Picotti, *Il senato romano e il processo di Boezio* Arch stor ital, 89, 15, 2 (1931) 205 228, Ch H Coster, *The Trial of Boethius The Iudicium Quinqumvirale* (Cambridge, Mass 1935) 40-64, 78-81, A Momigliano, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI sec dopo Cristo*, en *Histoire et historiens dans l'antiquite* (Vandeuvre-Genève 1958) 249 276 A partir de finales de los años '70 cf A Crocco, *Introduzione a Boezio* (Napoli 1970), Gastaldelli, *Boezio* (Roma 1974), J Moorhead, *Boethius and Romans in Ostrogothic Service* Historia 27 (1978) 604 612, U Pizzani, *Boezio «consulente tecnico» al servizio dei re barbarici* RomBarb 3 (1978) 189 242, *Atti del congresso internazionale di studi boeziani* (Roma 1981) (intervenciones de F Gianani, C Morton, L Obertello, L Cracco Ruggini, F Demougeot, C Leonardi, G Zecchini, 41 138)

b) **Las obras**

Para comodidad del lector, elencamos aquí los escritos de Boecio distinguiendo entre obras de segura atribución, obras de controvertida atribución y obras ciertamente espurias

Obras de segura atribución *a)* Tratados del quadrivio *De institutione arithmetica* (dos libros), *De institutione musica* (cinco libros, el quinto está incompleto), *De institutione geometrica* (parcialmente reconstruible), *De institutione astronomica* (perdido), *b)* Traducciones de obras lógicas *Isagogé* de Porfirio, *Categorías* y *De interpretatione* de Aristóteles, *c)* Comentarios de obras lógicas primer comentario (dos libros) y segundo comentario (cinco libros) a la *Isagogé* de Porfirio, primer comentario (dos libros) y segundo comentario (seis libros) al *De interpretatione* de Aristóteles, comentarios a las *Categorías* de Aristóteles (cuatro libros) y a los *Topica* de Cicerón (seis libros, el sexto está incompleto), *d)* Tratados lógicos *De divisione*, *Antipraedicamenta* o *Introductio ad syllogismos categoricos*, *Introductio in categoricos syllogismos* o *De syllogismo categorico*, *De hypotheticis syllogismis*, *De differentiis topicis*, *e)* Tratados teológicos 1) *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii o Liber de Trinitate*, 2) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, 3) *Quomodo substantiae in*

eo, quod sint, bonae sint o *De hebdomadibus*, 4) *Liber contra Eutychen et Nestorium* o *Liber de persona et de duabus naturis*; *f*) *Consolatio philosophiae* (cinco libros).

Obras de controvertida atribución: *Geometria* (dos libros) y *Ars geometriae et arithmeticae* (cinco libros): contienen sólo parte de la auténtica geometría boeciana; traducciones de los *Primeros Analíticos*, de los *Tópicos* y de los *Elencos sofísticos* de Aristóteles (hoy, en gran medida, considerados auténticos), *De fide catholica* (quinto tratado teológico).

Obras ciertamente espurias: además de numerosas versiones de obras platónicas, aristotélicas e hipocráticas, a lo largo de todo el medievo le fueron atribuidas a Boecio el *De unitate et uno* y el *Disciplina scholarium*, del que procede la falsa noticia de su estancia en Atenas.

Ediciones *Editio princeps* (Venezia 1491-1492); CPL 878-895; PL 63 y 64; edición crítica importante, aunque perfectible, es la del *De inst arithm*, del *De inst mus* y *Geometria* de G. FRIEDLEIN (Lipsiae 1867). Permanecen fundamentales: *Boethii In Isagogen Porphyrii commenta*, ed. S. BRANDT (CSEL 48) (Vindobonae-Lipsiae 1906), ID., *Commentarii in librum Aristotelis* περί Ερμηνείας, ed. C. MEISER (Lipsiae 1877-1880); ID., *Commentarii in Ciceronis Topica in M Tulli Ciceronis scholiastae*, ed. J C. ORELLIUS-J. G. BEITERUS, I (Turici 1937) 269-395; *B Alberti Magni Commentarii in librum Boethii de divisione* (con el texto de Boecio), ed. F. P. M. DE LOE (Bonnae 1913); ID., *De hypotheticis syllogismis*, ed. L. OBERTELLO (Brescia 1969). Las traducciones de la obras lógicas de Porfirio y Aristóteles están editadas por L. MINIO-PALUELLO en varios volúmenes del *Aristoteles latinus* (I, 1-5 [Bruges-Paris 1961], III, 1-3 [ibid. 1962]; II, 1-2 [ibid. 1965]; I, 6-7 [ibid. 1966]; V, 1-3 [ibid. 1969]). La primera edición crítica de los tratados teológicos es la preparada por R. PEIPER y publicada en Leipzig, junto a la *Consolatio*, en 1871; otra edición importante es la preparada por H. F. STEWART, E. K. RAND y L. T. TESTER (London 1973); entre las ediciones críticas de la *Consolatio*, además de la ya mencionada de PEIPER, recordaremos las de A. FORTESCUE (London 1925), W. WEINBERGER (Wien 1934) (CSEL 67), K. BUCHNER (Heidelberg 1947), L. BIELER (Turnholti 1967); CCL 94. Concordancias: L. COOPER, *A Concordance of Boethius the Five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (Cambridge, Mass. 1928).

c) Cronología de las obras

Sobre la cronología de los escritos boecianos no hay todavía acuerdo entre los estudiosos: las únicas fechas seguras conciernen al comentario a las *Categorías*, cuyo segundo libro Boecio afirma explícitamente que lo estaba componiendo en el año

510, año de su consulado, y a la *Consolatio philosophiae*, que terminó en la cárcel cuando su muerte era inminente, no antes del 524. Las demás fechas que se han propuesto son hipotéticas y basadas en metodologías diversas. Los criterios utilizados son resumidamente los siguientes: *a)* análisis de la evolución de la lengua y del estilo (Rand, McKinlay); *b)* discusión de las referencias internas a obras ya compuestas o proyectadas (Brandt); *c)* registro de los títulos con los que el autor es honrado en las titulaciones de los manuscritos (Usener). Combinando las diversas propuestas a la vez se puede conseguir el cuadro siguiente, necesariamente provisional y que puede contener varias soluciones alternativas.

La serie se abre con los tratados del quadrivio, aunque no se debe excluir que hayan sido precedidos por el primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio y que el *De institutione musica* pueda pertenecer a una época considerablemente más tardía. A aquéllos debieron seguir el segundo comentario a la *Isagogé*, precedido quizás por el *De cathegoricis syllogismis* y seguido del *De divisione*, el comentario a las *Categorías* y los dos comentarios al *De interpretatione*. La serie de las obras lógicas de segura atribución se concluiría con el *De hypotheticis syllogismis*, el comentario a los *Tópicos* de Cicerón y el *De differentiis topicis* (para esta sección nos atenemos a la autoridad de De Rijk y de L. Minio-Paluello, según el cual las traducciones de Porfirio y Aristóteles habrían precedido a todo el resto).

Por lo que se refiere a los tratados teológicos, es presumible que el *Contra Eutychen et Nestorium* haya que relacionarlo con el concilio convocado en Roma por el papa Símaco en el año 512 para responder a una carta de los obispos orientales sobre estas dos herejías. Los demás, a excepción del controvertido *De fide catholica*, se presume que están relacionados con la controversia teopasquita y, por tanto, se pueden fechar poco antes del 523. De la *Consolatio* ya se ha dicho, aunque es difícil determinar con certeza la duración de la redacción y las características exactas de la situación de detención en que la obra fue iniciada y terminada.

Estudios H. USENER, *Anecdoton Holderi* (Bonn 1877); E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebenen Traktat De fide catholica*· Jahrb. für klass. Philol., Suppl. 26 (1901) 407-461; S. BRANDT, *Die Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius* Philol. 62 (1903) 141-154; 234-275; A. P. MCKINLAY, *Stylistic Tests and the Chronology of the Works of Boethius* Harv. Stud. in Class. Philol. 18 (1907) 123-156; A. KAPPELMACHER, *Die schriftstellerische Plan des Boethius* WS 46 (1928) 215-225; L. M. DE RIJK, *On the Chronology of Boethius' Works*

on Logic: Vivarium 2 (1964) 1-49; 125-161; L. OBERTELLO, cit., I, 297-342.

1. *Las obras del quadrivio*

Con el *De institutione arithmetica,* que, en la epístola dedicatoria a Símaco, Boecio mismo define como *laboris mei primitias* —una expresión que, al menos, hace problemática la propuesta de anteponer, por razones estilísticas, al tratado aritmético el primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio— se inicia una serie de cuatro tratados dedicados a las cuatro disciplinas canónicas del quadrivio: aritmética, música, geometría y astronomía. A juzgar por lo que se lee en Casiodoro *(Var.* 1, 45, 4), Boecio habría llevado a término todo el proyecto, aunque hasta nosotros, además del tratado sobre la aritmética, haya llegado solamente el incompleto *De institutione musica* (que se detiene a mitad del capítulo diecinueve del quinto libro), habiéndose perdido enteramente el tratado sobre la astronomía y no pudiéndose atribuir sin más a nuestro autor ni la *Geometria* en dos libros ni los libros tercero y cuarto del *Ars geometriae et arithmeticae,* cuya atribución a Boecio, documentada por los manuscritos, parece autorizarnos a lo sumo a considerar que tales escritos contienen todavía algunas huellas del perdido *De institutione geometrica.*

El *De institutione arithmetica* —hay que recordarlo— no es una obra original, sino una traducción libre de la *Introductio arithmetica* de Nicómaco de Gerasa, un manual muy difundido y apreciado en la época tardoantigua y del que ya existía una versión latina, hoy perdida, realizada por Apuleyo. Precisamente para traducir la expresión de Nicómaco τέσσαρες μέθοδοι, Boecio recurre en esta obra (I, 1, 7, 25 y 9, 28 Friedl.) al término *quadrivium* que, tomado claramente de la terminología vial, se impondrá en todo el medievo como designación que compendia las disciplinas matemáticas en contraposición al bastante más tardío *trivium,* que designa las tres disciplinas formales o literarias: gramática, dialéctica y retórica.

El capítulo que sirve de proemio al tratado aritmético nos ofrece además el esquema en que se distribuyen las cuatro disciplinas matemáticas (que es el de Nicómaco y de la tradición pitagórica: cf. el fragmento 1 Diels-Kranz de Arquitas): la aritmética y la música estudian los números o cantidades discretas (griego, πλήθη), respectivamente en sí mismos o en sus relaciones (la música como disciplina matemática reduce los intervalos a proporciones numéricas); la geometría y la astronomía se

ocupan de las figuras y los volúmenes o cantidades continuas (griego, μεγέθη), considerándolos la primera en quietud y la segunda en movimiento. El esquema, sin embargo, no es respetado en la distribución de la materia en los dos primeros tratados, pues el *De institutione arithmetica* extiende también su exposición a las relaciones numéricas *(multiplex, superparticularis, superpartiens;* doctrina de las *mediae),* mientras que el *De institutione musica* aplica en concreto tales relaciones a las temáticas más específicamente musicológicas (intervalos, sistemas, géneros, tonos, modos).

En cuanto al *De institutione musica* —que en buena lógica tendría que haber sido compuesto inmediatamente después del tratado aritmético, a menudo citado en el curso de la exposición, pero que el análisis estilístico coloca en un momento posterior— hay que hacer una importante precisión. A diferencia del tratado aritmético, basado en una única fuente, el tratado sobre la música reelabora, al menos, dos obras de la musicología griega: el tratado perdido y más extenso *De musica* de Nicómaco (de él nos ha llegado solamente un breve manual sobre música en el que se anuncia la obra mayor) y el primer libro de los *Harmonica* de Claudio Tolomeo (que, en cambio, poseemos). En el primer libro además (caps. 1, 12, 26, 27 y quizás 34) son reconocibles las huellas de autores latinos; el cuarto libro, considerado por Bower como los primeros tres libros de Nicómaco, además de reproducir la *Sectio canonis* de Euclides, no está en modo alguno exento de contaminaciones y reelaboraciones personales, y algo problemática se presenta la hipótesis, también de Bower, según la cual, en su origen, el tratado habría comprendido un sexto y un séptimo libro basados en los libros segundo y tercero de los ya recordados *Harmonica* de Tolomeo (es decir, Boecio habría fundido en una dos obras griegas enteras). Sea cual sea la manera en que se resuelvan las cuestiones particulares, el tratado sobre la música se presenta estructuralmente bastante más complejo que el de la aritmética, y la hipótesis de una composición tardía podría obtener de esta situación alguna confirmación.

Finalmente hay que subrayar que de las tres partes de la *musica disciplina,* la armónica, la rítmica y la métrica (cf. Arist. Quint., *Mus.* I, 15), Boecio se ocupa sólo de la primera, a diferencia de Agustín, que en su inacabado *De musica* había abordado conjuntamente sólo las otras dos. Aunque no existan pruebas de que Boecio intentase completar la obra del hiponense, permanece el hecho de que es común a los dos autores el intento de ocuparse del hecho musical desde un punto de vista rigu-

rosamente científico, prescindiendo totalmente de la técnica de la ejecución, considerada por ambos de un nivel muy inferior a la verdadera y propia ciencia musicológica. Esto no impidió, sin embargo, que a partir de los escoliastas del siglo IX y de Aureliano de Réôme los musicólogos medievales tomasen a manos llenas de la obra de Boecio al elaborar sus teorías e incluso a propósito de la *música práctica*.

De la presencia de partes auténticas del perdido *De institutione geometrica* en una *Geometria* en dos libros y en los cinco libros del *Ars geometriae et arithmeticae*, que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de Boecio, ya hemos dicho. Otros fragmentos se contienen en dos manuscritos (Veron. Bibl. Cap. XL, 38 y Monac. Univ. 2° 757); otros, de autenticidad segura, forman los *Principia geometricae disciplinae*, transmitidos por la redacción de las *Institutiones* de Casiodoro. Se trata en cualquier caso, según el testimonio de Casiodoro, de traducciones de los *Elementos* de Euclides.

Que, finalmente, Boecio haya llevado también a término un tratado astronómico bajo la guía del *Almagesto* de Claudio Tolomeo, parece atestiguado por indicios seguros que se pueden deducir tanto del citado pasaje de Casiodoro *(Var* 1, 45, 4) como del mismo Boecio *(Cons* 2, 7, 3-4; 2, m. 2, 6-12), y no ha faltado quien, como Courcelle, ha considerado poder individuar en la breve sección astronómica de las *Institutiones* de Casiodoro (2, 7) un resumen del tratado boeciano perdido. Según Casiodoro *(Var* I, 45, 4), Boecio habría traducido incluso a Arquímedes, pero la noticia es discutida.

Ediciones CPL 879-880; PL 63, 1079ss; G. FRIEDLEIN (Leipzig 1867). *Euclidis latine facti Fragmenta Veronensia*, ed. M. GEYMONAT (Varese 1964).

Traducciones Italiana De institutione musica (Roma 1990, ed. G. MARZI, rica bibliografía en las págs. 79-92). *Alemana De institutione musica* (Leipzig 1872, ed. O. PAUL). *Inglesas De institutione musica* (Bower· véase infra); *De institutione arithmetica* (ed. M. MASI, Amsterdam 1983).

Estudios Sobre la bibliografía anterior a los años '70 véase L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, vol. I (Genova 1974) 173-196 (discusión de los problemas), vol. II (Genova 1974) *passim* (bibliografía comentada). P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1948) 261-278; H. POTIRON, *Boèce théoricien de la musique grecque* (Paris 1961); U. PIZZANI, *Studi sulle fonti del «De institutione musica» di Boezio* SE 16 (1965) 5-164; M. FOLKERTS, *Geometrie II, ein matematisches Lehrbuch des Mittelalters* (Wiesbaden 1970); *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani Pavia 5-8 ottobre 1980* (Roma 1981) (relaciones de F. DELLA CORTE, U. PIZZANI, M. MASI, F. LUCIDI); C. M. BOWER, *Boethius and Nicomachus*· Vivarium 16 (1978) 1-45; M. BERNHARD, *Wortkonkordanz zu A M S Boethius De institutione musica* (München 1979); Bedae Presbyteri, *Musica theorica,* sive scholia in Boethii de institutione musica libros quinque, edidit et adnotatione critica instruxit Hucbaldus Pizzani: RomBar 5 (1980) 299-361; H. CHADWICK, *The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford 1981); AA.VV., *Boethius and the Liberal Arts A Collection of Essays*, ed. M. MASI (Bern 1981); *Boethius His Life, Thought and Influence*, ed. M. T. GIBSON (Oxford 1981) (ensayos de A. WHITE, J. CALDWELL, D. PINGREE); L. C. M. BOWER, *Boethius De institutione musica A Handlist of Manuscripts* Scriptorium 42 (1988) 205-251; BOETHIUS, *Fundamentals of Music*, traducción inglesa, introducción y notas de C. M. BOWER (New Haven 1989).

2. *Las obras lógicas*

Como ya se ha tenido ocasión de señalar, la producción de Boecio en el campo de la lógica comprende tres categorías diversas de escritos: las traducciones, los comentarios y los tratados. En ella es destacable un primer intento de realización del plan, enunciado por Boecio en el segundo libro del comentario al *De interpretatione* (79, 9ss Meiser), según el cual su intención habría sido traducir y comentar todo Aristóteles y todo Platón. El primer comentario a la *Isagogé* de Porfirio, la obra que Boecio afrontó primeramente, pues ya se había convertido en parte integrante del *Organon* aristotélico para el que servía de introducción, está todavía basado en la traducción de Mario Victorino, pero a partir del segundo comentario Boecio procederá a hacer él mismo la traducción latina del texto griego a comentar, y así lo hará también para todas las demás obras aristotélicas de las que se ocupe posteriormente.

Las traducciones boecianas, de las que L. Minio-Paluello nos ha ofrecido prestigiosas ediciones críticas por medio del estudio de las diversas redacciones en que nos han llegado y la rigurosa verificación de su autenticidad, tuvieron una grandísima importancia como textos de estudio durante todo el medievo, sobre todo a partir del siglo IX, y sufrieron un proceso de progresivo redescubrimiento que se concluyó en el siglo XIII. Respecto al plano técnico, el tipo de traducción seguido, que se va perfeccionando con el tiempo, estaba fundado en el esfuerzo de verter a la letra el texto traducido, haciendo siempre corresponder a cada vocablo griego el mismo vocablo latino. Es des-

tacable también, como ha puesto de manifiesto Minio-Paluello, que tales versiones constituyeron un modelo que siempre se tuvo presente en las versiones aristotélicas del Humanismo y del Renacimiento y que no pueden ser minusvaloradas ni siquiera por el editor del texto griego de esas mismas obras, dada la superioridad, respecto a las versiones boecianas, de los códices griegos que las han transmitido.

Con respecto a los comentarios, es necesario decir inmediatamente que la opinión hoy prevalente, sobre todo fundada en la autoridad de Minio-Paluello, es que Boecio no ha hecho más que traducir y parafrasear anteriores comentarios en griego que él leía, quizás en forma de escolios, en el margen de la edición del *Organon* que tenía. El hecho de que Boecio cite la opinión de más comentaristas no significaría que él era capaz de consultar las obras originales, sino solamente que aquellas opiniones estaban ya referidas en la única fuente, presumiblemente los comentarios de Porfirio, utilizada por él. El mismo procedimiento había seguido Boecio en la redacción del quinto libro del *De institutione musica*. En el capítulo que constituye el proemio del libro, el autor afirma que quiere exponer los casos de desacuerdo, a propósito de los problemas musicales, entre los antiguos estudiosos y expresar su propio juicio al respecto. En realidad, el libro quinto no es otra cosa, como ya se ha señalado, que una fiel paráfrasis del libro primero de los *Harmonica* de Tolomeo, una obra que ha llegado hasta nosotros y donde aquellos desacuerdos son efectivamente referidos y discutidos; ¡sólo que Boecio refiere las opiniones, tanto de Tolomeo como de los autores citados por éste, como si hubiese compulsado las obras de cada uno!

A esta solución algo reductiva se ha llegado después de que estudios más profundos, sobre todo los de Shiell y el ya mencionado de Minio-Paluello, han dado una nueva dimensión a las conclusiones de un estudioso, por lo demás de indiscutible autoridad, como Courcelle, que había considerado poder dar como cierta la influencia sobre la obra lógica de Boecio del alejandrino Ammonio de Hermias, comentador también de las obras de Porfirio y de Aristóteles. Sin embargo, que en los nuevos planteamiento no todo es claramente difinitivo, se ve uno obligado a constatarlo cuando se considera que un estudioso contemporáneo y estrechamente ligado a Boecio como Casiodoro muestra tener un buen conocimiento, al menos, del comentario de Ammonio a la *Isagogé* de Porfirio *(Inst.* 2, 3, 3-5; 2, 3, 20), lo que nos autoriza a considerar que ulteriores investigaciones al respecto pueden todavía llegar a algún resultado útil.

Una relevancia quizás mayor respecto a los comentarios se puede atribuir a los tratados, y no tanto por su verdadera o presunta originalidad como por su función de cauce de doctrinas que no son conocidas por otras fuentes. Los *Antipraedicamenta* (término quizás derivado, según Minio-Paluello, de un *Antedicta* o *Praedicta,* latinizaciones a su vez del griego *Prolegomena)* serían una adaptación latina del tratado porfiriano perdido sobre los silogismos categóricos; del *De differentiis topicis* es deducible el esquema de los *loci* temistianos sobre los que no nos informa ninguna otra fuente antigua; el *De divisione* presenta varios tipos de divisiones de significados no conocidos de otra manera; el *De hypotheticis syllogismis* nos enseña las diferentes interpretaciones, aristotélica y estoica, de este tipo de silogismo.

También se ha de recordar que de la obra lógica de Boecio se han perdido los siguientes escritos: la traducción de los segundos analíticos (la que ha llegado hasta nosotros y atribuida durante mucho tiempo a Boecio es en realidad obra de Giacomo Veneto, que vivió en el siglo XII), el comentario a los *Tópicos* de Aristóteles, la parte final del comentario a los *Tópicos* de Cicerón (del que poseemos sólo los cinco primeros libros y el sexto incompleto).

Ediciones: CPL 881ss; PL 64. *Aristoteles latinus* (Minio-Paluello); *In Isag. Porph.* (ed. S. BRANDT 1906: CSEL 48); *In Arist.* (ed. C. MEISER, [Lipsiae 1877-1880]); *In Cc. Top.* (ed. ORELLI-BAITER [Turici 1937]); *De divis.* (ed. F. P. M. DE LOE [Bonn 1913]); *De hypot. syll.* (ed. L. OBERTELLO [Brescia 1969]). Para otras informaciones cf. la nota bibliográfica del apartado «Obras», p.256.

Traducciones y comentarios: Italiana: L. POZZI, *Boezio. Trattato sulla divisione* (Padova 1969). *Inglesa: De topicis differentiis* (Stump, Ithaca 1978); *In Ciceronis Topica* (Stump, Ithaca 1988).

Estudios: También para la producción lógica, las discusiones y la bibliografía cf. los dos volúmenes citados de OBERTELLO: vol. I, 197-251 (discusión); vol. II, *passim* (bibliografía comentada). Una síntesis magistral: L. MINIO-PALUELLO, *Boezio Severino:* DBI 1970, 149-153 y 163-164; junto a los volúmenes del *Aristoteles latinus:* P. COURCELLE, *Les lettres grecques*, cit., 264-278 y J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle:* Mediaev. and Renaiss. Stud. 4 (1958) 217-244; L. MINIO-PALUELLO, *Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e Boezio*, en *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo* (Spoleto 1973); BOETHIUS, *De topicis differentiis*, edición, traducción inglesa y notas de E. STUMP (Ithaca 1978); H. CHADWICK, *The Consolations of Music*, cit., 108-173; *Atti del convegno internazionale*, cit. (relaciones de L. M. DE RIJK, J. J. E. GRACIA, E.

STUMP); *Boethius His Life*, cit. (relación de J. BARNES); N. FOSCA, *Le basi della sillogistica ipotetica boeziana* (Pescara 1981); C. RIGHI, *A.M.S. Boezio, De syllogismo cathegorico. Studio sul I libro* (Milano 1984); J. SHIEL, *The Greek Copy of Porphyrios' Isagoge Used by Boethius*, en *Festsch. P. Moraux II* (Berlin 1987), 312-340; *Boethius' In Ciceronis Topica*, edición, traducción inglesa y notas de E. STUMP (Ithaca 1988); L. MINIO-PALUELLO, *Luoghi cruciale in Dante. Ultimi saggi con un inedito di Boezio* (Spoleto 1993).

3. *Los tratados teológicos*

Atribuidos a Boecio han llegado hasta nosotros también cinco tratados teológicos que ya hemos mencionado. De su autenticidad se ha dudado mucho tiempo por la ausencia de cualquier referencia explícita a la fe cristiana en todo el resto de la producción boeciana, incluida la *Consolatio* que, compuesta en la cárcel como una especie de testamento espiritual ante la muerte inminente, hace dicha ausencia difícilmente comprensible y, de cualquier modo, inquietante. Pero las dudas se han difuminado en gran parte cuando en 1877 Usener publicó el llamado *Anecdoton Holderi,* fragmento de una obra más extensa de Casiodoro, el *Ordo generis Cassiodororum,* en el que se atribuyen explicitamente a Boecio el primer *(De Trinitate)* y el cuarto tratado *(Contra Eutychen et Nestorium);* y presumiblemente también el quinto, *De fide catholica,* si se refiere a este escrito la expresión *capita quaedam dogmatica* que designa, en el documento en cuestión, un tercer tratado teológico de Boecio.

No obstante esta posible, aunque siempre problemática identificación, todavía existe una gran controversia entre los estudiosos sobre la autenticidad del *De fide catholica.* Los argumentos aducidos en pro y en contra de la atribución del opúsculo a Boecio acaban anulándose recíprocamente. Así, la ausencia del tratado en dos ramas de la tradición que nos han transmitido los opúsculos teológicos no es un impedimento si se considera que una rama de notable antigüedad contiene los cuatro primeros, pero no el quinto; si es verdad que el contenido del quinto tratado, que se configura como una bien articulada y airosa historia de la salvación inspirada en los textos bíblicos, parece contrastar demasiado con el carácter rigurosamente teórico de los otros, es precisamente el contenido diverso lo que podría justificar, si correspondiese a una opción motivada del autor, las divergencias estilísticas aducidas con frecuencia como prueba de inautenticidad; la perfecta ortodoxia trinitaria y cristológica que caracteriza el exordio del cuarto tratado y su total acuerdo con los dos primeros y con el quinto, si por un lado parece militar a favor de la autenticidad, podría también delatar la mano de un falsario interesado en autenticar su escrito.

En cambio, no hay dudas justificadas sobre la autenticidad de los dos primeros tratados de los que el segundo se configura como una especie de redacción abreviada del primero, aunque generalmente se considera que cronológicamente el segundo ha precedido al primero que, en cualquier caso, en el momento de la composición del segundo, debía estar ya en gestación. Desde un punto de vista más específicamente teológico, los dos tratados, al reafirmar la tesis ortodoxa según la cual las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no son tres dioses, sino una única divinidad constituida de una única sustancia que no tolera en su interior diferencia alguna, no hace más que responder a la tesis de Arrio, explícitamente mencionado, según el cual en el seno de la Trinidad existiría una graduación de méritos. En cuanto a la demostración de la afirmación, el trazo más significativo es su conducción sobre un plano exquisitamente lógico, sin el menor recurso a testimonios bíblicos.

Aprovechando un motivo agustiniano *(Trin.* V, 6, 7), Boecio señala que, mientras que otras categorías aristotélicas, como la cantidad y la cualidad, si se aplican a Dios, no sólo atañen a su sustancia, sino que se identifican con ella siendo en Él ultrasustanciales (por ejemplo, en Dios grandeza y justicia se identifican con su divinidad), la categoría de relación, a la que se refieren las denominaciones de Padre, Hijo y Espíritu Santo, no añade ni quita ni cambia nada de la realidad divina a la que es aplicada: el Padre, en efecto, no es Padre en sí mismo, sino sólo en relación al Hijo, y lo mismo se puede decir del Hijo con respecto al Padre, y del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo. Como, por otra parte, las tres personas de la Trinidad no están separadas en el espacio por ser incorpóreas y son idénticas en la sustancia, Dios, en sí mismo, no podrá ser más que uno y solamente será trino en virtud de la relación entre las personas.

El tercer tratado afronta un problema más metafísico que específicamente teológico. El enunciado del problema, que abre el opúsculo *(quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona,* es decir, según la versión de Obertello, «de qué manera las sustancias son buenas en aquello que son a pesar de no ser bienes sustanciales»), constituye también el título que ordinariamente se da a este escrito, que en realidad no es otra cosa que una carta de respuesta a Juan Diácono que había preguntado a Boecio sobre la difícil cuestión. En cuanto al título *De hebdomadibus*, que se lee en no pocos manuscritos,

es claramente deducible del texto mismo de Boecio, que afirma tomar los puntos de partida, para una aclaración, de sus no mejor definidas *hebdomades (postulas ut ex hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem... digeram).* Se trata de una obra de lectura no fácil. De cualquier modo, la conclusión que sigue a una breve pero densísima serie de articulados enunciados y argumentaciones, puede ser resumida así: aclarado que en cualquier realidad compuesta una cosa es su ser y otra lo que ella es, se observa que en tales realidades, en cuanto compuestas, el ser no puede coincidir con el ser buenas. Por otro lado, son de hecho buenas, pues tienden al bien, y su ser buenas no puede reducirse a una mera participación del bien. Pero, en cuanto compuestas, no habrían podido ser si el único bien, obviamente Dios, en el que, por su simplicidad, ser y ser bueno coinciden, no lo hubiera querido. Habiendo procedido de Dios, las cosas no pueden ser más que buenas en sí mismas.

El cuarto tratado que, como ya se ha dicho, presumiblemente debió de preceder cronológicamente a todos los demás, afronta directamente el tema cristológico por medio de una articulada refutación de las dos tesis contrapuestas de Eutiques, que sostenía la presencia en Cristo de una sola naturaleza, al menos después de la encarnación (monofisismo), y de Nestorio, que, por el contrario, atribuía a Cristo no sólo dos naturaleza, sino incluso dos personas distintas.

Este tratado es también fundamental por los desarrollos que siguen y el largo examen, comprendido en los capítulos introductorios, de los dos conceptos de *natura* y de *persona.* De naturaleza es aceptada la última de las cuatro posibles definiciones, *natura est unam quamque rem informans specifica differentia* («naturaleza es la diferencia específica que da forma a cualquier realidad»: traducción de Obertello). Todavía más conocida y grávida de consecuencias es la definición adoptada para el término persona: *naturae rationabilis individua substantia* («sustancia individual de naturaleza racional»: traducción de Obertello).

A partir de la definición de persona, Boecio procede a la refutación de la herejía de Nestorio, que habría afirmado la presencia en Cristo de dos personas, partiendo de la errónea convicción de que el concepto de persona puede ser predicado de toda naturaleza: dado el carácter individual de la persona resultaría en Cristo la yuxtaposición y no la unión de dos personas distintas, en otras palabras, la existencia separada de dos Cristos. A Eutiques, que admitía dos naturalezas en Cristo sólo antes, pero no después de la encarnación (monofisismo), le rebate que las dos naturalezas humana y divina de Cristo, no

pudiendo ni transferirse ni transformarse la una en la otra, ni mucho menos perder cada una sus características propias, como sucede en una mezcla, determinando la formación de una tercera naturaleza, no pueden más que coexistir en la única persona de Cristo, conservando cada una su propia sustancia. Como conclusión se plantea el problema de la impecabilidad del Salvador que, según la opinión de Boecio, antes de la resurrección habría estado en la condición de Adán antes del pecado y después de la resurrección en la del mismo Adán en el caso de que no hubiese pecado.

Ediciones: CPL 890-894; PL 64, 1247ss; N. E. RAPISARDA (Catania 1947); M. HARING, junto a la edición de los comentarios de THIERRY DE CHARTRES (Toronto 1966) 368-400; LCL 1918, Stewart-Rand; reimpresión 1962; 1973 (ed. de I. S. TESTER).

Traducciones: Italianas: E. RAPISARDA (1947); OBERTELLO (1979). *Inglesas:* LCT 74 Cambridge, Mass. (1918) (muchas reimpresiones); 1973 (Tester). *Alemana:* ELSAESSER (Hamburg 1988).

Estudios: También para los estudios sobre los tratados teológicos y el pensamiento teológico de Boecio es necesario acudir a la citada bibliografía comentada de OBERTELLO, en las págs. 172-180. G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius «de Hebdomadibus» als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters* (Leiden 1966); I. CRAMER-RUGENBERG, *Die Substantzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Diss. (Köln 1967); H. CHADWICK, *The autenticity of Boethius fourth's tractate De fide catholica:* JTS 31 (1980) 551-556; *Atti del Convegno Internazionale*, cit. (relaciones de A. TRAPÉ, C. MICAELLI, G. D'ONOFRIO, W. J. HANKEY); M. LUTZ-BACHMANN, *Natur und Person in den Opuscula sacra des A.M.S. Boethius:* Th & Ph 58 (1983) 48-70; A. QUACQUARELLI, *La Cristologia di Boezio*, en *La Cristologia nei Padri* II (Roma 1981) 5-24; C. GERARD, *An Explication of the De Hebdomadibus of Boethius in the Light of St. Thomas' Commentary:* Thomist 51 (1987) 419-484; C. MICAELLI, *Studi sui trattati teologici di Boezio:* Speculum, Contrib. di filol. class. (Napoli 1987); G. D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology, Boethius' Opuscula Sacra and their Early Medieval Readers:* Stud. Mediev. 27 (1986) 45-67; Ancius Manlius Severinus Boethius, *Die theologischen Traktate*, traducción y comentario de E. ELSAESSER (Hamburg 1988); BOÈCE, *Courts traités de théologie. Opuscula sacra*, ed. de H. MERLE (Paris 1991).

4. La «Consolatio philosophiae»

Boecio compuso su escrito más conocido, que constituye además su testamento espiritual, cuando se hallaba en prisión en un lugar no precisado, ante la inminencia de su fin. Formal-

mente se presenta como una especie de *Satura Menippea,* un género con el que comparte el «prosimetro» (alternancia continua de prosa y de versos) y el recurso a una figura alegórica, aunque el punto de referencia más directo está constituido al mismo tiempo por la literatura apocalíptica —piénsese en el *Poimandres* hermético o en el *Pastor* de Hermas— y por textos de naturaleza didáctica como el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela y las *Mythologiae* y el *De continentia vergiliana* de Fulgencio Planciades. En otras palabras, más que en Varrón, iniciador del género, la obra enlaza históricamente con el filón alegórico de la antigüedad tardía.

Después de expresar su estado de depresión en un conmovido poema elegíaco, Boecio describe la aparición ante sus ojos, todavía húmedos por el llanto, de una *mulier reverendi admodum vultus* por sus ojos extraordinariamente penetrantes, por su estatura huidiza (ya reducida a proporciones humanas, ya extendida hasta los vértices del cielo) y por sus vestiduras tejidas con extraordinaria finura, pero que llevaba al mismo tiempo los signos de la vejez y los daños sufridos como consecuencia de violentas laceraciones. La alegoría es de palmaria evidencia: se trata de la Filosofía, de la que entre otras cosas, las dos letras q y p bordadas sobre el vestido de la mujer y separadas por una escalera expresan las dos partes fundamentales de la disciplina, la teórica y la práctica.

A partir de la imaginativa aparición, la obra se configura como un continuo diálogo entre Boecio y la mujer cuyas singulares características la identifican sin posibles equívocos con la Filosofía, en otras palabras, con la facultad racional del filósofo (piénsese, para un posible punto de referencia, en los *Soliloquia* agustinianos), coloquio planteado a manera de una particular consolación tendente no tanto a consolar a Boecio por su situación de condenado cuanto a poner de manifiesto los males de la vida, que no se oponen, sin embargo, a una visión optimista.

En la base del primer libro está el tema de la inestabilidad de la fortuna que Boecio había experimentado amargamente cuando de personaje eminente de la corte de Teoderico había caído a la condición de condenado a muerte y víctima de acusaciones infamantes, acusaciones de las que se defiende con una apasionada apología. El antítodo que a este propósito le suministra la Filosofía está en el retorno del filósofo a sí mismo y en la recuperación del concepto, no totalmente repudiado frente a la aparente irracionalidad de la fortuna, según el cual el mundo está regido por la providencia divina.

Los temas tratados en los libros posteriores no hacen más que desarrollar este inicial planteamiento sintéticamente presentado en la sexta prosa. En el segundo libro prevalece la toma de conciencia de que el filósofo debe madurar su propia persona en relación con los golpes de la fortuna adversa. Se insiste en lo inevitable de las vicisitudes alternas de la suerte, sin callar que precedentemente había agraciado a Boecio con muchos bienes, y en la necesidad de que el hombre busque la felicidad en sí mismo y no en los bienes pasajeros y aparentes constituidos por la riqueza, el poder y la fama. Se llega así a la paradójica conclusión de que al hombre le ayuda más la fortuna adversa que la próspera, pues la primera lo educa y fortalece manteniéndolo adherido a la realidad mientras que la segunda lo engaña con una perspectiva ilusoria de continuidad. El tercer y cuarto libro hasta la quinta prosa afrontan el tema del sumo bien. Se procede ante todo por exclusión, lo que permite a Boecio profundizar en lo ya expuesto en el libro segundo sobre la no identificabilidad del sumo bien con los presuntos bienes del mundo como la riqueza, el poder, la gloria, el placer. Se pasa luego a dibujar positivamente el sumo bien, que es identificado con Dios, y la felicidad que se consigue cuando el hombre participa de la divinidad. Esto provoca un radical robustecimiento de valores por los que el hombre bueno, es decir, partícipe del sumo bien, que es Dios, es siempre y en cualquier caso feliz, mientras que lo contrario le acaece al malvado, cualesquiera que sean los bienes materiales que consiga.

A partir de la sexta prosa del libro cuarto y a lo largo de todo el libro quinto, las temáticas tratadas en la siempre viva discusión entre Boecio y la Filosofía se hacen más complejas. Se tratan temas metafísicos de altísimo nivel como la relación entre destino y providencia, entre azar y necesidad, entre libre albedrío y presciencia divina, entre eternidad de Dios y libertad del hombre. La obra se concluye con una férvida exhortación a practicar las virtudes con la convicción de que la presciencia y la eternidad divinas no implican limitación alguna para la libertad del hombre.

Mucho se ha discutido sobre las fuentes de la *Consolatio*, un problema ligado al de las condiciones reales en que Boecio compuso su obra. Que se tratase de una celda oscura no es una hipótesis plausible porque, aunque se tenga en cuenta la mayor costumbre de memorizar por parte de los antiguos, en la obra son demasiados los ecos literarios y las referencias a textos filosóficos bien definidos para excluir que en su lugar de reclusión el filósofo hubiese estado privado de una relativamente consis-

tente cantidad de libros. En cuanto a la identificación de tales libros, la discusión permanece abierta, aunque parece cierta su pertenencia predominante al filón neoplatónico.

Un aspecto de la *Consolatio* sobre el que todavía se discute mucho es la total ausencia en este conmovido y último mensaje del filósofo de toda referencia explícita a la fe cristiana. Existe —es necesario recordarlo— un conspicuo y recurrente número de generosos intentos por parte de los estudiosos de identificar en el contexto de la obra la presencia de numerosos y no del todo evidentes, aunque siempre plausibles, ecos bíblicos así como concepciones congruentes con la teología de los Padres. El problema, sin embargo, no está en la presencia de semejantes huellas en el escrito de un autor que, como se desprende con creces de los tratados teológicos, había tenido acceso a la tradición cultural nacida de la difusión del mensaje evangélico. Lo que continúa siendo problemático, incluso después del general reconocimiento de la autenticidad de los tratados teológicos, no es tanto la clara dependencia de fuentes predominantemente neoplatónicas y la verdadera o presunta adhesión (ténganse en cuenta las discusiones surgidas ya en época medieval sobre el noveno metro del tercer libro) a tesis de ortodoxia no segura, cuanto la total ausencia de referencias explícitas a la fe cristiana, ausencia tanto más significativa si se considera el carácter manifiesto de testamento espiritual de la *Consolatio*.

Las propuestas alegadas para salir del *impasse* han sido diversas y no todas unívocas. En general se ha insistido en la ausencia en la redacción de la obra de sustanciales divergencias respecto a la ortodoxia, en vagas pero no necesariamente ilusorias referencias a pasajes bíblicos, en problemáticas pero no absurdas simbologías de ascendencia cristiana. Ni siquiera ha faltado quien, como Momigliano, no ha dudado en hablar de una especie de «colapso» ocurrido en la fase final de la evolución espiritual del Boecio, colapso que lo habría inducido a buscar la paz en el Dios de los filósofos griegos, vista la incompatibilidad entre filosofía y cristianismo. Esto no ha impedido, sin embargo, que la tradición haya hecho de Boecio una especie de mártir del cristianismo y que el papa León XIII haya autorizado su culto, aunque limitado a la diócesis de Pavía.

La *Consolatio* es una obra de considerable importancia incluso desde el punto de vista más específicamente literario. La estructura métrica de las partes poéticas, extremadamente variada, libre y articulada, ha sido objeto de continua atención por parte de los estudiosos a partir de Lupo de Ferrières y del humanista Niccolò Perotti. Larga es también la serie de comentarios medievales a la obra, para los que no queda sino remitir a los estudios fundamentales de Courcelle, desde el prólogo de Alcuino a sus tratados sobre las artes liberales, inspirado en la figura boeciana de la Filosofía, hasta llegar a la tardía paráfrasis de Trevet. Y precisamente en algunos de tales comentarios (concretamente en los de Bovo II de Corvey, Dionisio el Cartujano y no pocos anónimos) comienza la plurisecular disputa sobre la autenticidad cristiana del pensamiento boeciano.

Ediciones CPL 878; PL 63, 579ss; R. PEIPER (1871); A. FORTESQUE (1925), CSEL 58/1 (1934); K. BUCHNER (Heidelberg 1947); CCL 94 (1958) (Bieler); E. RAPISARDA (Catania 1961); E. GEGENSCHATZ-O. GIGON (Zürich 1969).

Traducciones Alemana GEGENSCHATZ-GIGON, cf. supra *Inglesas.* J. J BUCHANAN (New York 1957); R. GREEN (Indianapolis 1963); V. E. WATTS (Baltimore 1969). *Francesas* A. BOCOGNANO (Paris 1937); C. LAZAM (Marseille 1989). *Italianas* RAPISARDA, cf. supra; R. DEL RE (Roma 1968); OBERTELLO (1979); C. MORESCHINI (1994). *Españolas*· J. DAVID (México 1945); P. PASA (Buenos Aires 1964).

Estudios Bibliografía extensísima; cf. el segundo volumen de OBERTELLO; hasta los años '50, la *Bibliographia selecta* de la edición de BIELER XVI-XXVI; después, H. CHADWICK, *Boethius, the Consolation of Music*, cit., 261-284.

Comentarios J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae* (Berlin 1978).

1) *Sobre la transmisión del texto* L. BIELER, *Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der Consolatio des Boethius* WS 70 (1957) 11-21; TRONCARELLI, *Tradizioni perdute La Consolatio Philosophiae nell'Alto Medioevo* (Padova 1981); ID., *Boethiana aetas Modelli grafici e fortuna manoscritta della Consolatio Philosophiae fra IX e XII secolo* (Alessandria 1987).

2) *Sobre el contenido doctrinal y sobre las fuentes* F. J SULOWSKI, *The Sources of Boethius' De consolatione Philosophiae* Sophia 29 (1961) 67-94; P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris ³1964) 365-378; V. SCHMIDT-KOHL, *Die neuplatonische Seelenlehre in der «Consolatio Philos» des Boethius* (Meisenheim 1965); D. S. CHAMBERLAIN, *Philosophy of Music in the Consolation of Boethius* Speculum 45 (1970) 80-97; C. J. DE VOGEL, *Boethiana I y II* Vivarium 9-10 (1971-1972) 49-66, 1-40; *Amor quo caelum regitur* ibid., 1 (1963) 2-34; *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius*, en *Studia J H Waszink* (Amsterdam 1983) 357-370; P. HUBER, *Die Vereinbarkeit von gottlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Diss. (Zürich 1976); *Atti del Congr Intern di St Boeziani*, cit., relaciones de A. TRAPE, C. J. STARNES, A. GHISALBERTI, C. J. DE VOGEL, A. QUACQUARELLI, C. MORESCHINI, A. M. CRABBE; W. BEIERWALTES, *Trost im Begriff*

Zu Boethius Hymnus O qui perpetua mundum ratione gubernas, en *Festschr Biser* (Regensburg 1983) 241-251; T. F. CURLEY, *How to read the Consolation of Philosophy* Interpretation 14 (1986) 211-263.

3) *Aspectos lingüísticos, estilísticos, métricos y literarios* hasta los años '70, cf la bibliografía de OBERTELLO, cit, II, 115-127. P COURCELLE, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire antécedents et posterité de Boèce* (Paris 1967); H SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Heidelberg 1972); D BARTONCOWA, *Prosimetrum, the Combined Style, in Boethius' Work De Consolatione Philosophiae* Graecolatina et Or 5 (1973) 61-69, L ALFONSI, *Virgilio in Boezio* Sileno 5-6 (1979-1980) 357-371, E KIRK, *Boethius, Lucian and Menippean Satire* Helios 9, 2 (1982) 59-71; R GLEI, *Dichtung und Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius* Wurzburger Jahrb. n.s 11 (1985) 225-238, U PIZZANI, *I metri di Boezio nell'interpretazione di Niccolò Perotti* Res publ. litt 8 (1985) 245-253, T. F CURLEY, *The Consolation of Philosophie as a Work of Literature* Am. Journ of Phil. 108 (1987) 343-367, C MULLER-GOLDINGEN, *Die Stellung der Dichtung in Boethius' Consolatio Philosophiae* RhM 132 (1989) 369-395; G O'DALY, *The Poetry of Boethius* (London 1991)

4) *Sobre la fortuna y sobre los comentarios de la época medieval* para la bibliografía cf P COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IXe-XVe siècles)* Arch Hist doctr et Litt. du M A 14 (1939) 5-140; ID., *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire antécedents et posterité de Boèce* (Paris 1967); H SILVESTRE, *La «Consolation» de Boèce et sa tradition littéraire* RHE 64 (1969) 23-36 Véanse también R B. C HUYGENS, *Mittelalterliche Kommentare zum «O qui perpetua»* SE 6 (1954) 373-426; D K BOLTON, *The Study of the Consolation of Philosophy in Anglo-Saxon England* Arch Hist. doctr. et Litt du M. A. 44 (1977) 33-78, O. LOEHMANN, *Boethius und sein Kommentator Nicolaus Trevet in der italienischen Literatur des 14 Jahrhunderts*, en *Festsch J Wieder* (München 1977) 28-48; G D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre A proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio* SM 22 (1981) 587-693; F TRONCARELLI, *La più antica interpretazione della Consolatio Philosophiae* Nuova Rivista Storica 72 (1988) 501-550; J C FRAKES, *The Fate of Fortuna in the Early Middle Ages* (Leiden 1988).

CASIODORO

a) La vida

Flavio Magno Aurelio Casiodoro Senador (llamado también Casiodoro Senador o Senador, que es un nombre, no un título) nació en Scyllacium (la actual Squillace) entre el 480 y el 485. Su rica familia, presumiblemente de origen sirio, estaba ya asentada en Squillace en tiempos de su bisabuelo, que hacia el año 455 había defendido Brucio de una invasión de los vándalos. A través de una pariente, la virgen Proba, posiblemente hija de Q. Aurelio Símaco y, por tanto, hermana de Rusticiana, que se había desposado con Boecio, resultaba también emparentado con la familia de los Símaco y de los Anicios. El perdido panegírico de Teoderico pronunciado por él cuando todavía joven desempeñaba las funciones de *consiliarius* de su padre, prefecto del pretorio de Teoderico entre los años 501 y 507, le valió en el 507 el nombramiento de cuestor, cargo desempeñado por él no más allá del 511 (en efecto, ninguna de las cartas escritas durante su cuestura en nombre de Teoderico y contenidas en los primeros cuatro libros de las *Variae* es posterior a esa fecha). Nombrado *consul ordinarius* en el 514, desaparece de la administración central entre el 515 y el 523, y discutida es la noticia según la cual durante estos años y por un tiempo impreciso le habría sido confiado el corregimiento del Brucio y de la Lucania. Vuelve a la escena política en el año 523 sucediendo a Boecio, caído en desgracia y condenado a muerte, en el cargo de *magister officiorum*, que conserva incluso un año después de la muerte de Teoderico (526) durante la regencia de Amalasunta por su hijo Atalarico. Fue Atalarico quien lo nombró prefecto del pretorio en el 533 y permaneció como tal hasta su definitivo retiro de la vida política en el 537, en plena guerra greco-gótica. Ha sido siempre objeto de asombro entre los historiadores que Casiodoro haya permanecido siempre indemne y, si nos podemos expresar así, en la cresta de la ola a pesar de los dramáticos y cruentos acontecimientos que acompañaron el auge y la posterior decadencia del reino godo en Italia: baste pensar en el proceso y condena de Boecio (que fue ciertamente su pariente y amigo, pero para el que no parece que haya querido o conseguido intervención alguna de mediación), en el asesinato de Amalasunta por parte de Teodato y en la muerte de este último por obra de Vitiges.

El retiro de la vida política activa coincidió para Casiodoro con una especie de «conversión religiosa», conversión que no se ha de entender como primera aproximación a la fe cristiana, sino, en todo caso, como giro decisivo, como cambio radical tanto en el plano existencial como, sobre todo, en el de los estudios. Hay testimonios tanto del intento, datable en torno al año 536, de fundar en Roma, con el apoyo del papa Agapito, una escuela de teología del tipo de las ya constituidas en Alejandría y en Nísibe, intento que se desvaneció rápidamente con la muerte del pontífice, como de la composición, por aquellas mismas fechas, del *De*

anima, en cuya plegaria final la «conversión» es presentada como algo muy superior a un simple cambio de dirección en la conducción de los estudios. No sabemos durante cuánto tiempo Casiodoro permaneció en Roma después de abandonar la corte gótica, aunque en Roma logró organizar una biblioteca personal, destruida luego en tiempos de Totila. Sea lo que sea, lo encontramos en Constantinopla en el año 550, donde había acompañado al papa Vigilio, y se sostiene (Momigliano) que allí permaneció al menos hasta el 554, fecha en que se promulga la Pragmática Sanción. En una fecha que no se puede precisar volvió a Italia y en una extensa finca de su propiedad, en las cercanías de la natal Squillace, fundó aquella singularísima institución de vida monástica y anacoreta (a las dos formas de vida se habían destinado edificios distintos), dotada de autónomas y conspicuas fuentes de sostenimiento (campos cultivados, molinos, viveros de peces) y de una extensa y esmerada biblioteca, conocida habitualmente como *Vivarium.*

Poco sabemos y, por tanto, mucho se ha discutido sobre la exacta posición de Casiodoro respecto a la institución por él fundada. No parece, por ejemplo, que él haya sido ordenado, ni que hubiese asumido el cargo de prior, ni sabemos si y en qué medida se puede establecer una relación entre la regla vigente en *Vivarium* y la de San Benito. En cambio estamos mejor informados sobre el patrimonio de libros que había en la biblioteca a través de las *Institutiones* que, aunque no son sólo esto, consituyen en cualquier caso una especie de catálogo explicado de la biblioteca. De ellas se hablará en su momento. En *Vivarium* presumiblemente murió Casiodoro después de una larguísima vida. Hay que suponer que, habiendo escrito el *De orthographia* a la veneranda edad de 93 años, haya dejado de vivir en el curso de los años '80. Como la producción de Casiodoro no plantea complejos problemas de cronología, nos limitaremos a tratar de cada uno de los escritos siguiendo el orden cronológico y señalando de vez en cuando la fecha cierta o presumible de cada uno.

Estudios Para la bibliografía hasta 1974 cf MOMIGLIANO, *Cassiodoro* en DBI; y hasta el 1959, ID., en *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960) 219-229, y hasta 1972, A. J. FRIDH, *Variae* (Turnholti 1973) CCL 96, XVII-XXXII. Entre los trabajos de conjunto son fundamentales en todo caso: D. DE SAINTE-MARTHE, *La vie de Cassiodore* (Paris 1695); A. FRANZ, *M A Cassiodorus Senator Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur* (Breslau 1872); L. M. HARTMANN, *Cassiodorus*, en PW 3, 2 (Stuttgart 1899), col. 1671-1676; P. LEHMANN, *Cassiodor-Studien,* publicados por entregas en Philologus entre 1912 y 1918 y vueltos a publicar en P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters* II (Stuttgart 1959) 38-108; J. SUNDWALL, *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Romertums* (Helsingfors 1919); F. SCHNEIDER, *Rom und Romgedanke im Mittelalter* (München 1926); A. VAN DE VYVER, *Cassiodore et son oeuvre* Speculum 6 (1931) 244-292; G. BARDY, *L'Église et les derniers Romains* (Paris 1948) 169-261; D M. CAPPUYNS, *Cassiodore·* DHGE 11 (1949) 1349-1408; J. J. VAN DEN BESSELAAR, *Cassiodorus Senator Leven en Werken*, Haarlem-Antwerpen s.d. (1959); A. MOMIGLIANO, *Cassiodorus and Italian Culture of His Time*, Proc. Brit. AC. 41 (1956) 207-245; J. J. O'DONNELL, *Cassiodorus* (Berkeley 1979); S. KRAUTSCHICK, *Cassiodor und die Politik seiner Zeit* (Bonn 1983); S. J. B. BARNISH, *The Work of Cassiodorus After His Conversion* Latomus 48 (1989) 157-187; B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti fra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992). Véanse también las diversas contribuciones contenidas en *Flavio Magno Aurelio Casiodoro*, Atti della settimana di studi (Cosenza-Squillace 19-24 septiembre 1983) (Soveria Mannelli 1986); *Cassiodoro dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del Convegno Internazionale (Squillace 25-27 ottobre 1990) (Soveria Mannelli 1994).

b) **Las obras**

1. *Discursos*

Casiodoro, dada su fama de óptimo orador, debió de pronunciar más de un discurso en alabanza de Teoderico; en torno al 536 reunió una colección de tales discursos y otros panegíricos. De ellos sólo se han conservado dos fragmentos que proceden de una copia de la colección, preparada presumiblemente por el mismo Casiodoro, que acabó en posesión del monasterio de Bobbio.

Ediciones CPL 898; *Cassiodori Orationum reliquiae*, ed. L. TRAUBE; MGH, AA 12, 1894, 457-484.

Estudios D. ROMANO, *Cassiodoro panegirista* Pan 6 (1978) 5-35; M. GEYMONAT, *Antichi frammenti ambrosiani delle Orazioni di Cassiodoro e delle Epistole di s. Paolo* Scripta Philol 3 (1982) 119-130; M L. ANGRISANI SANFILIPPO, *Cassiod «Orat rell» 470, Il 16-21 Traube* Quaderni Catanesi 4 (1982) 457-466.

2. *Chronica*

Es una obra de mera compilación en la que son enumerados año por año los principales acontecimientos de la historia del

mundo desde Adán al 519, año del consulado de Eutarico, marido de Amalasunta, que es también el comitente de la obra. Resulta inútil decir que el 519 es también el año en el que la obra fue compuesta o, al menos, iniciada. Casiodoro mismo nos informa sobre las fuentes utilizadas para su compilación: Livio (presumiblemente a través de un epítome), el *Chronicon* de San Jerónimo, la obra histórica de Aufidio Basso (perdida), un *Chronicon pascale* (quizás el de Victorino Aquitano). Además son utilizados Julio Obsecuente, la *Crónica* de Próspero de Aquitania, las listas consulares itálicas y el epítome de Eutropio. A juicio de Momigliano, la obra pondría de manifiesto una composición algo apresurada, una compilación no siempre informada y que engloba incluso los recuerdos personales del escritor consultado como si fuesen propios, así como una actitud servilmente adulatoria frente a los godos. La obra es, en todo caso, de alguna utilidad por las noticias que nos ofrece sobre la historia del Imperio tardío y por el catálogo de los cónsules hasta el año 519. Aunque conocida por los historiadores del siglo X, cayó posteriormente en el olvido hasta que fue descubierta en tiempos de Maximiliano I en un códice de Reichenau que ya se encontraba en ese monasterio en el año 842 y fue utilizada por el humanista Juan Cuspiniano para una obra sobre los cónsules romanos aparecida en Basilea en 1553. El códice de Reichenau se ha perdido, pero han sobrevivido copias gracias a las cuales el texto ha podido ser editado y puesto a disposición de los estudiosos.

Ediciones: CPL 899; PL 69, 1213-1247; *Cassiodori Chronica*, ed. T. MOMMSEN, en *Chronica minora* II, MGH, AA 11, 1894, 109-161.

Estudios: TH. MOMMSEN, *Die Chronik des Cassiodorus Senator vom Jahre 519 nach Christus:* Abhandl. des sächs. Gesell. der Wiss. 8 (1861) 547-696; U. BALZANI, *Le cronache italiane nel Medioevo* (Milano 1909) 4-19; P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, II (Stuttgart 1959) 38ss.

3. *Historia Gothorum*

La obra, que constaba de doce libros *(Var., Praef.)*, se ha perdido, pero es parcialmente y, en algún aspecto, sólo problemáticamente reconstruible a partir de los *Getica* (o *De origine actibusque Getarum)* del godo o alano Jordanes, que se presentan explícitamente como compendio de la *Historia* de Casiodoro. Iniciada por orden de Teoderico, como se reivindica en el

Anecdoton Holderi (cf. infra), es ya conocida y quizás se haya concluido en el 533 *(Var.* 9, 25, 3). Manifiestas concordancias de estilo nos aseguran que mucho material de Casiodoro ha confluido, en cualquier caso, en el compendio. Queda por determinar si la última parte de los *Getica*, que trata, aunque brevemente, de los acontecimientos que van desde la muerte de Teoderico hasta el año 551, año en el que Jordanes acometió su obra, es también el compendio de una adición (o de parte de ella) hecha por Casiodoro a su *Historia* o hay que atribuirla exclusivamente al autor del epítome. Resulta inútil decir que la solución a esta última cuestión condiciona la determinación del exacto período en el que la *Historia Gothorum* habría sido redactada por Casiodoro. Quien, como Usener, fija tal período en los años 519-522, reduce extremadamente el material de Casiodoro utilizado por Jordanes; alargando con Mommsen el período a los años 526-538 (o 533 con Brunhölzl) se excluye de la *Historia* sólo el período posterior al abandono de la corte goda por parte de su autor; Cappuyns, finalmente, mantiene que la obra, iniciada bastante pronto, sólo habría sido concluida en el 551 en Constantinopla, inmediatamente antes de que Jordanes elaborase su compendio tras haber conseguido hacerse con el ejemplar de Casiodoro —aunque se trata evidentemente de una una noticia fingida— durante solo tres días.

La obra, inspirada quizás en la *Historia Goda* de Ablabio (Momigliano), sobre la base de una ya consolidada tradición historiográfica, se abría con un amplio *excursus* geográfico sobre los lugares de origen de los godos, que Casiodoro confundía sin más con los Getas de Escitia. Hablaba de sus reyes, de las luchas mantenidas contras los egipcios, los persas, los macedonios y los romanos en tiempos de Domiciano (¡confundiendo esta vez a los godos con los dacios!) así como de los orígenes de la dinastía Amala, que desembocó en Teoderico (orígenes explicitados a través de un árbol genealógico para el que copia formalmente las genealogías evangélicas). La confusión con los Getas permitía además a Casiodoro la introducción de personajes míticos o semimíticos como Zalmoxis y, sobre todo, Deceneo (época silana), cuya obra de culturalización, según una reciente intuición de Luiselli, habría sido descrita por Casiodoro como referencia analógica a sí mismo. En cualquier caso, el aspecto que más caracterizaba la *Historia* debía ser su decidido planteamiento filogótico. El nuevo pueblo era presentado, por la nobleza de sus orígenes, a la par que el romano, con el que era digno de integrarse compartiendo la *civilitas*. Además se ha señalado (Momigliano) que el epítome de Jordanes terminaba

con el nacimiento de Jordano, hijo póstumo de Jordano *senior*, pariente de Justiniano y de Amalasunta. No se comprende cómo Casiodoro puede presentar esa unión como contraída entre una Amala y un Anicio, pero es evidente en el episodio el mismo planteamiento filogótico favorable a una integración entre los godos y los romanos, planteamiento propio de Casiodoro. Es inútil añadir que esa circunstancia milita a favor de la hipótesis de que Casiodoro hubiese terminado su *Historia* tratando de los años 526-551 y de que Jordanes la hubiese copiado íntegramente deteniéndose donde aquélla acababa. La obra, a la que Casiodoro nunca se refiere en sus escritos posteriores, se perdió presumiblemente bastante pronto, pero el compendio de Jordanes tuvo una notable fortuna a lo largo del tiempo, especialmente en Francia a partir del siglo IX, y en Inglaterra a partir del XII.

Ediciones CPL 913, PL 69, 1251-1296; *Iordanis, De origine actibusque Getarum*, ed. Th. MOMMSEN, MGH, AA 5, I, 1882, 53-138, ed. A. HOLDER, *Germanischer Bucherschatz* V (Freiburg i.B. 1882); *Iordanis, De origine actibusque Getarum*, ed de F. GIUNTA y A GRILLONE (Roma 1981)

Estudios D R. BRADLEY, *Die Getica-fragments in Codex Palatinus Latinus 927* RCCM 5 (1963) 366-382, ID , *The Composition of the Getica* Eranos 64 (1966) 67-79; N. WAGNER, *Getica Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur fruhen Geschichte der Goten* (Berlin 1967); J SVENNUNG, *Jordanes und Scandia kritisch-exegetische Studien* (Stockholm 1967); ID , *Zu Cassiodor und Jordanes* Eranos 67 (1969) 71-80; L. DRAGON-L MARIN, *Discours utopique et récit des origines* Annales 26 (1971) 290-327, V E HAGBERG-J. SVENNUNG, *Studia Gotica* (Stockholm 1972) 20-57, V ILIESCU, *Bemerkungen zur Gotenfreundlichen Einstellung in den Getica des Jordanes*, en *XII Conférence Eirene 1972* (Amsterdam 1975) 411-428; B LUISELLI, *Cassiodoro e la storia dei Goti*, en *Il passaggio dal mondo antico al Medioevo Da Teodosio a San Gregorio Magno* (Roma 1980) 225-253, S J. BARNISH, *The Genesis and Completion of Cassiodorus' Gothic History* Latomus 43 (1984) 336-361

4. Las *Variae* y el *De anima*

Entre el 537 y el 538 Casiodoro elaboró y llevó a término el grandioso plan de reunir en un único *corpus* todas las cartas *(variae* sobreentiende en realidad *epistulae)* escritas por él en nombre propio o de los reyes godos durante todo el período de su permanencia en la corte. La colección, que ha llegado en su

integridad hasta nosotros, está formada por doce libros. Los cuatro primeros, como ya se ha dicho, comprenden todas las cartas escritas durante su período de cuestura en nombre de Teoderico, y también en nombre de Teoderico están escritas las de época posterior comprendidas en el libro V. Los libros VI y VII son tan sólo una serie de *formulae*, es decir, de modelos de actas de nombramiento para los más altos cargos del Estado. En nombre de Atalarico están escritas todas las cartas comprendidas en los libros VIII y IX; el X concierne a los años de Amalasunta, Teodato, Guendalino y Vitiges. Los libros XI y XII nos transmiten, finalmente, todas las actas emanadas del propio Casiodoro durante el período en que estaba investido del cargo de prefecto del pretorio, cargo que ya estaba ejerciendo a partir del IX, 15.

De las *Variae* formaba parte, como libro XIII *(Exp Ps* 145, 2), también el *De anima*, un tratado escrito en la misma época en que Casiodoro estaba recogiendo el material que confluyó en los primeros doce libros y que constituye la primera prueba tangible de la llamada «conversión religiosa», que, como ya se ha recordado, constituyó el inicio de una fase totalmente nueva en la vida de nuestro personaje, tanto en el plano existencial como en el de la producción literaria.

Las *Variae* constituyen un documento fundamental para la reconstrucción de las vicisitudes históricas relativas a la dominación gótica en Italia, pero muchos son todavía los problemas sin resolver u objeto de soluciones no unívocas. Parece cierto que Casiodoro hizo una prudente selección del material que confluyó en la colección, eliminando los documentos «calientes» relativos a sucesos escabrosos y comprometedores como el proceso de Boecio y de Símaco, las ambiguas relaciones con el Imperio y las demás vicisitudes sanguinarias que sembraron el período de la dominación goda en Italia, pero es difícil determinar cuál fue la consistencia de esa operación. Existe además un problema hermenéutico de fondo que compromete toda la colección y que interfiere de manera determinante con una cuestión que ha sido muy debatida recientemente, la de la verdadera o presunta escasa familiaridad con la escritura por parte de Teoderico y de sus sucesores. Es un dato de hecho que Casiodoro, a pesar de usar, como él mismo declara *(Var , Praef* 15), un estilo diverso dependiendo del destinatario, escribe regularmente en nombre de un monarca que podría haber sido totalmente *illitteratus* (así es definido, por ejemplo, Teoderico en *Exc Vales* 61 y 79) sin que se consiga determinar adecuadamente de qué manera y dentro de qué límites el autor real del

texto, en este caso Casiodoro, ha conseguido expresar el pensamiento efectivo del real mitente oficial.

Las implicaciones no son simplemente de detalle, incluso en el plano de la reconstrucción histórica. Se ha de pensar, por ejemplo, en el contraste entre una posición como la de Schneider, según el cual Casiodoro habría conducido de alguna manera la política de Teoderico, y la aguda refutación de ese planteamiento por parte de Stein, que considera incompatible una real implicación del autor de las *Variae* en las dramáticas vicisitudes del reino godo con su larga e innegable resistencia y permanencia en la corte.

No menos relevante es la importancia de las *Variae* en el ámbito más específicamente cultural, aunque la mediación de Casiodoro para este aspecto específico presenta ambigüedades no menores que para el político. Momigliano (*Cassiodoro*, DBI, 497) ha definido justamente la colección como «una especie de informe enciclopedia del saber de la antigüedad tardía y también un documento de primer orden de la sensibilidad artística y tecnológica de esta época». Bastaría considerar las tres cartas dirigidas a Boecio en nombre de Teoderico mendiante las cuales le son pedidos al filósofo muy precisos servicios técnicos: el control de la labor del *arcarius praefectorum*, que parece haber acuñado monedas *non integri ponderis* (*Var.* I, 10), la construcción de dos relojes por parte del rey de los burgundios Gundobado (*Var.* I, 45) y la elección de un citarista para enviar al rey de los francos Clodoveo (*Var.* II, 40). En las tres cartas, Casiodoro se abandona a amplias digresiones técnico-científicas motivadas expresamente por el escribiente, que nominalmente es el mismo rey Teoderico, con el deseo de *colloqui cum peritis*, es decir, de poder dialogar con el docto Boecio de otros temas culturales; pero ¿cómo valorar semejantes discursos en el momento en que se intenta interpretarlas a la luz de la tan discutida política cultural de Teoderico? ¿Debemos juzgar aquellas doctas disquisiciones como puros y simples diálogos entre Boecio y Casiodoro, o como gratuitas en cuanto ficciones adulatorias destinadas a conseguir una improbable elevación cultural del monarca, o más bien como serios intentos de dar forma literaria a efectivas solicitudes culturales que Teoderico, como se lee en una carta (*Var.* IX, 24, 8), habría realmente manifestado en sus improvisados diálogos con Casiodoro? Aunque esta última tesis sea la más probable si se considera que la insistencia en aquellas digresiones sobre los aspectos misteriosos y casi mágicos de la ciencia y de la técnica encuentra verificación más en el espíritu de los ya recordados coloquios improvisados tal

como son recordados por Casiodoro que en el rigor científico de la producción boeciana, el límite de la mediación de Casiodoro es difícilmente determinable. Hay que subrayar con Momigliano que la dimensión más específicamente cultural de las *Variae* no ha sido todavía suficientemente investigada.

Como ya se ha dicho, de las *Variae* también forma parte, como libro XIII, un tratado sobre el alma compuesto por Casiodoro a petición de algunos amigos en el momento en que abandonó la vida política activa. El tema central del opúsculo es obviamente el de la naturaleza e inmortalidad del alma humana, tema desarrollado en el álveo maestro de la tradición platónico-agustiniana y articulado en doce cuestiones que son discutidas y resueltas ordenadamente. La fuente principal es Agustín (sobre todo *De quantitate animae, De civitate Dei*, *Epistula* 166), pero a los escritos agustinianos hay que añadir tambiel el *De opificio Dei* de Lactancio, algunos fragmentos del *De institutione arithmetica* de Boecio y también presumiblemente el *De statu animae* de Claudiano Mamerto. Algo curiosa es la falsa etimología de *anima,* que se hace derivar de *anema, quasi a sanguine longe discreta* (del griego ἀνά, privativo + αἷμα = sangre), lo que permite a Casiodoro distinguir el alma humana, absolutamente espiritual, sin extensión y presente toda ella en cada parte del cuerpo, del alma de los animales, que tiene su sede en la sangre. El platonismo, sin embargo, es rechazado por lo que respecta a la anamnesis, que es sustituida, debido al influjo agustiniano, por una especie de visión mística de lo inteligible. El alma además no es concebida como inalterable, en cuanto capaz de volverse al mal. De ella se dice también (pero la fuente es desconocida) que entraría en el feto a los cuarenta y un días de la concepción. El *De anima* tuvo una amplia difusión en el medievo como prueba, entre otras cosas, la doble transmisión de la obra: como libro XIII de las *Variae* y como tratado independiente.

Ediciones y traducciones: CPL 896; PL 69-70; TH. MOMMSEN, MGH, AA 12 (Berolini 1894); A. J. FRIDH, CCL 96 (Turnhout 1973). Cf. también el sumario y la traducción de T. HODGKIN, *The Letters of Cassiodorus, Being a Condensed Translation of the Variae Epistulae* (London 1886); traducción inglesa de S. J. B. BARNISH (Liverpool 1992). Para el *De anima* (CPL 897): J. W. HALPORN, publicada primeramente en Traditio 16 (1960) 39-109 y, después, en la edición de las *Variae* del CCL (Turnhout 1973). Traducción alemana e introducción de L. HELBLING (Cassiodorus, *Vom Adel des Menschen. De anima*, Einsiedeln 1965). Traducción italiana de G. PALERMO, aparecida primeramente en Orpheus 23 (1976) 41-143 y, después, en un volumen

con el título: *L'itinerario di un'anima Introduzione e traduzione con testo a fronte del «De anima» di Cassiodoro* (Catania 1978), *De anima*, ed. L. TOLOMIO (Milano 1979).

Estudios sobre las Variae J RIZ, *De praepositionum in Cassiodorii Variis orationumque reliquiis vi atque usu*, Diss (Innsbruck 1920); H F A. NICKSTADT, *De digressionibus quibus in Variis usus est Cassiodorus* (Marburg 1921); A T. HEERKLOTZ, *Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle*, Diss (Heidelberg 1926); G. A. PUNZI, *L'Italia del VI secolo nelle Variae di Cassiodoro* (L'Aquila 1927); B H. SKAHILL, *The Syntax of the Variae of Cassiodorus* (Washington 1934) (Studies in Mediaeval and Renaissance Latin 3); O J. ZIMMERMANN, *The Late Latin Vocabulary of the Variae of Cassiodorus* (Washington 1944), J J. VAN DEN BESSELAAR, *Cassiodorus Senator en zijn Variae* (Nimegen-Utrecht 1945); A. FRIDH, *Études critiques et syntaxiques sur les Variae de Cassiodore* (Göteborg 1950); ID., *Terminologie et formules dans les «Variae» de Cassiodore* (Stockholm 1956) (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 2); ID., *Contributions à la critique et à l'interprétation des Variae de Cassiodore* (Goteborg 1968); R. MOROSI, *L'attività del praefectus praetorio nel regno ostrogoto attraverso le Variae di Cassiodoro* Humanitas 27-28 (1975-1976) 71-93; U PIZZANI, *Boezio consulente tecnico al servizio dei re barbarici* RomBarb 3 (1978) 189-242, S FARO, *Il questore imperiale luci ed ombre su natura e funzioni* Koinonia 8 (1984) 133-159; L. DE SALVO, *Rifornimenti alimentari e trasporti marittimi nella Variae di Cassiodoro*, en *Flavio Magno Aur Cassiodoro*, en *Atti della settimana di studi*, cit., 409-420; V. A SIRAGO, *I Goti nelle «Variae» di Cassiodoro*, ibid , 179-205; N SCIVOLETTO, *Cassiodoro e la «retorica della città»* GIF 38 (1986) 3-24, J W LEOPOLD, *Consolando per edicta Cassiodorus Variae 4, 50 and Imperial Consolations for Natural Catastrophes* Latomus 45 (1986) 816-836; L. VISCIDO, *Studi sulle «Variae» di Cassiodoro* (Soveria Mannelli 1987), V A. SIRAGO, *Puglia e Sud d'Italia nelle «Variae» di Cassiodoro* (Bari 1987); M. PAVAN, *La «Venetia» di Cassiodoro*, en *La «Venetia» dall'Antichità all'Alto Medioevo* (Roma 1988) 63-74, R MACPHERSON, *Rome in Involution Cassiodorus' «Variae» in their Literary and Historical Setting* (Poznan 1989), *Cassiodoro Dalla corte di Ravenna*, cit., relaciones de L. DI PAOLA, L. DE SALVO, P. RADICI COLACE, A ZUMBO, E PERETTO, G. FALCONE.

Estudios sobre el De anima A. CROCCO, *Il liber de anima di Cassiodoro* Sapienza (Napoli) 25 (1972) 133-168; L. CODISPOTI, *L'anima secondo Cassiodoro illustre figlio di Squillace* (Squillace 1983), M DI MARCO, *Scelta e utilizzazione delle fonti nel «De anima» di Cassiodoro* SMSR 9 (1985) 93-117; F D'ELIA, *L'antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestione del mondo classico* (Roma 1987), M DI MARCO, *Concordanza del «De anima» di Cassiodoro* (Soveria Mannelli 1992); M. DI MARCO, *Note sulla simbologia dei numeri nel De anima di Cassiodoro*, en *Cassiodoro Dalla corte di Ravenna*, cit., 199-212

5. *Ordo generis Cassiodororum*

Era una breve historia de la familia de Casiodoro escrita por él mismo. De ella ha llegado hasta nosotros sólo un breve fragmento que se conoce generalmente con el nombre de *Anecdoton Holderi* porque fue descubierto por Alfred Holder, docto bibliotecario de Karlsruhe, en un códice del siglo X procedente de Reichenau. Su datación es discutida: se va desde el 526, fecha propuesta por su primer editor, Usener, que para ser mantenida obliga a hacer notables correcciones al texto, hasta el 538, año en que Casiodoro abandona la corte imperial, e incluso a los años de su estancia en Constantinopla. Indicios de una composición relativamente tardía son, en cualquier caso, la jactancia del autor de estar emparentado con la familia de los Símacos y de los Anicios (lo que presupone ya superado el drama de su condena de aquéllos, de la que no hay o ya no hay huella alguna en las *Variae)* y la dedicatoria de la obra al prefecto del pretorio Rufio Petronio Nicómaco Cetego, que al parecer vivía aún en el 556. Como es bien sabido, el *Anecdoton Holderi* debe su importancia también y sobre todo a las noticias que nos ofrece sobre la producción teológica de Boecio, pues puso fin, en el momento de su publicación en 1877, a las numerosas dudas sobre la autenticidad de los tratados teológicos a él atribuidos y sobre su misma adhesión a la fe cristiana, al menos en el momento en que componía los tratados.

Ediciones CPL 909; H USENER, *Anecdoton Holderi* (Bonn 1877). El texto del fragmento está editado además por Mommsen en las págs. V y VI de la ya recordada edición de las *Variae*, otra edición es la de L. VISCIDO, *Ordo generis Cassiodororum - Excerpta* (edición, traducción y comentario) (Napoli 1992)

Estudios F. DOLBEAU, *Un nouveau témoin fragmentaire de l'«Anecdoton Holderi»* RHT 12-13 (1982-1983) 397-399; P. MARTINO, *Gothorum laus et civilitas custodita (Cassiod Var 9, 14, 18)* Sileno 8 (1982) 31-45; A M. MILAZZO, *L'Anecdoton Holderi un genere letterario contaminato*, en *Cassiodoro Dalla corte di Ravenna*, cit., 177-189

6. *Expositio Psalmorum*

Este extensísimo escrito, que constituye el único comentario completo a los *Salmos* de la patrística latina después del de Agustín, fue concebido en su origen por Casiodoro como una especie de compendio de las *Enarrationes in Psalmos* de San

Agustín con algún complemento y añadido, pero, a pesar de seguir el modelo agustiniano, en realidad se presenta como una obra original en ciertos aspectos y puede ser juzgado con derecho como el escrito más orgánico y completo de nuestro autor. Iniciada en el período de Ravena fue ciertamente acabada durante su estancia en Constantinopla y fue posteriormente revisada en *Vivarium* para uso de los monjes que allí residían. El *pater apostolicus* al que la obra está dedicada en la *Praefatio* hay que identificarlo casi ciertamente con el papa Vigilio, aunque crea dificultades la estima mostrada por Casiodoro, hacia el final del comentario (138, 24), a un escrito de Facundo de Hermiane presentado a Justiniano a comienzos del año 548 en defensa de los Tres Capítulos, que fueron, sin embargo, condenados por Vigilio en abril del mismo año. Momigliano (*Cassiodoro,* DBI, 498) soluciona la dificultad mediante la hipótesis de que la obra haya sido acabada en el año 548, pero antes de abril, aun contemplando también la posibilidad de una distracción de Casiodoro. Otros interpretan de diversa manera las palabras de Casiodoro sobre Facundo o proponen otras fechas.

El comentario está precedido por un prólogo y termina con una plegaria. El examen de cada salmo comienza regularmente con el comentario del título y continúa con la división en partes y con la detallada exposición del texto versículo por versículo. La exégesis es de carácter preferentemente tipológico, aunque no se descuida el sentido histórico. A David, considerado el autor de toda la colección, obviamente le es asignado el carisma de profecía de manera que casi siempre son identificados en el texto la figura y la enseñanza de Cristo. Un relieve notable adquiere en el comentario la mística de los números, ya presente en el modelo agustiniano, pero desarrollada por Casiodoro según líneas nuevas incluso sobre las huellas de un texto técnico como la *Introductio arithmetica* de Nicómaco de Gerasa explícitamente citado en la versión de Boecio. Baste pensar en la importancia dada al número que señala cada salmo en la colección a partir del salmo 1, al extenso comentario de *Ps* 89, 10 sobre los años de la vida humana y a la extensa disertación sobre el número total, 150, de todos los salmos que se lee en la *conclusio* de la obra. A la temática numerológica están ligadas las numerosas anotaciones musicológicas presentes en el comentario, sobre todo las concernientes al *dedachordum Psalterium*, entendido como instrumento musical, y su valor simbólico.

Como se ve, los aspectos más específicamente culturales en sentido lato coexisten en el comentario junto a los religiosos. Añádase el extenso espacio asignado también a las cuestiones

gramaticales y estilísticas y al esfuerzo por mostrar cómo los autores bíblicos ya habrían observado todas las normas de la retórica. Se anticipa aquí la apertura hacia la cultura clásica que, también sobre la huella del *De doctrina christiana* de Agustín, distinguirá la síntesis de las *Institutiones*.

Ediciones CPL 900; PL 70, 9-1056, es fundamental la *Expositio Psalmorum* editada por M. ADRIAEN, CCL 97-98 (Turnhout 1968).

Traducción inglesa P. G WALSH (New York 1990)

Estudios G. A. LOBBLER, *Der Psalmenkommentar des M Aur Cassiodorus Senator Die Exegetische Bildung des Verfassers und sein Psalmentext* (Freiburg i B 1920), CHR MOHRMANN, *À propos des Collects du Psautier* VC 6 (1952) 1-19, H. HASHWORTH, *The Psalter Collectes of Pseudo Jerome and Cassiodorus* Bull of the John Rylands Libr 45 (1963) 287-304, A. QUACQUARELLI, *L'epembasi in Cassiodoro* VetChr 1 (1964) 27-34; J M COURTES, *Figures et tropes dans le Psautier de Cassiodore* REL 42 (1964) 361-375; A. CERESA-GASTALDO, *Contenuto e metodo dell'Expositio Psalmorum di Cassiodoro* VetChr 5 (1968) 61-71; ID., *La tradizione virgiliana nell'esegesi biblica di Cassiodoro* RSC 16 (1968) 304-309, U HAHNER, *Cassiodors Psalmenkommentar Sprachliche Untersuchungen* (Munchen 1973); R. SCHLIEBEN, *Christliche Theologie und Philosophie in der Spatantike Die Schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors* (Berlin 1974); R. SCHLIEBEN, *Cassiodors Psalmenexegese Eine Analyse ihrer Methoden als Beitrag zur Untersuchung der Geschichte der Bibleauslegung der Kirchenvater und der Verbindung christlicher Theologie mit antike Schulwissenschaft* (Gottingen 1979); L LORETI, *Simbolica dei numeri nella «Expositio Psalmorum» di Cassiodoro* VetChr 16 (1979) 41-55, W HALPORN, *Pandectes, Pandecta and the Cassiodorian Commentary on the Psalms* RBen 90 (1980) 290-300, ID., *The Manuscripts of Cassiodorus «Expositio Psalmorum»* Traditio 37 (1981) 388-396, ID., *Methode of Reference in Cassiodorus* JLibrH 16 (1981) 71-91, ID , *Cassiodorus' Citation from the «Canticum Canticorum» and the Composition of the «Expositio Psalmorum»* RBen 95 (1985) 168-184, *Flavio Magno Aur Cassiodoro*, Atti della settimana di studi, cit., relaciones de C CURTI (trabajo de conjunto), A QUACQUARELLI, A RALLO FRENI; F. WEISSENGRUBER, *L'educazione profana nell' «Expositio Psalmorum» di Cassiodoro*, en *Cassiodoro Dalla corte di Ravenna*, cit , 61-72.

7. *Institutiones, De orthographia, Traducciones*

Si la *Expositio Psalmorum* puede ser considerada con derecho como la obra más amplia y orgánica de Casiodoro, las *Institutiones* han gozado a lo largo de los siglos de una mayor

difusión, y los estudiosos le han prestado una mayor atención a esta especie de síntesis tan estimulante como enigmática para algunos aspectos de la cultura de la antigüedad tardía. El título que, en los dos libros en que se articula la obra, es *Institutiones divinarum litterarum* e *Institutiones saecularium litterarum,* se refiere claramente a las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano y a las *Divinae Institutiones* de Lactancio, de las que parece casi querer presentar una síntesis ideal. Los destinatarios del escrito son los monjes del ya mencionado cenobio de *Vivarium,* a los que se les ofrece un articulado programa de estudio y de trabajo debidamente provisto de una bibliografía analítica, sólo por usar una afortunada denominación de Courcelle, que se configura al mismo tiempo como el catálogo de una biblioteca conventual.

La obra nos ha llegado en tres redacciones diversas denominadas respectivamente con las letras griegas Ω, Φ y Δ. A pesar de algún desacuerdo en algunos puntos, todavía se le otorga un notable crédito a la reconstrucción que de la compleja transmisión del texto nos ha ofrecido Courcelle. Según esa reconstrucción, habría sido el mismo Casiodoro el que publicó, si podemos expresarnos así, una edición oficial y definitiva en dos libros, de la que serían testigos los manuscritos de la redacción Ω y a la que habría que referir de algún modo la *subscriptio* que todavía se lee en el Cod. Bamb. HJ. IV 15: *Codex archetypus ad cuius exemplaria sunt reliqui corrigendi.* Esto, sin embargo, no habría impedido que sobreviviese probablemente en *Vivarium* un borrador sólo del segundo libro, el *brouillon* de recuerdo courcelliano, considerablemente anterior a la «edición oficial» y del que habrían derivado, por medio de posteriores y pesadas interpolaciones, quizás y al menos en parte debidas al mismo Casiodoro, las actuales redacciones Φ y Δ. Tratándose de un «manual de uso» puesto a disposición de los monjes, la posibilidad de refundiciones posteriores del texto y de añadidos extraños es fácilmente explicable, aunque extremadamente ardua se presenta la reconstrucción de la cronología y de las modalidades de las varias intervenciones. Siendo imposible en esta exposición profundizar en los complejos problemas que tal reconstrucción lleva consigo, nos limitaremos a una rápida explicación de los contenidos y de algún aspecto de las tres redacciones.

Podemos catalogar el libro primero, que ha llegado hasta nosotros en una única redacción (transmitido por los códices de Ω), como una introducción metodológica a la lectura de las Escrituras por medio de la indicación de comentarios y de otras obras auxiliares, la determinación de oportunos criterios para la *emendatio* del texto y la indicación de un orden progresivo a

seguir en la lectura de las obras. En la amplia introducción se evoca el fallido intento de instituir en Roma una escuela de teología como las de Alejandría y Nísibe, sugestivamente se compara el ascenso hacia el conocimiento de los textos sacros con el auxilio de los Padres a la bíblica escala de Jacob (Gén 28,12), se subraya la utilidad de memorizar el texto de las lecturas que con frecuencia permite comprender los pasajes oscuros mediante el recurso a pasajes más claros sobre el mismo tema, se expresa la intención de privilegiar a los comentaristas latinos, aunque reconociendo la importancia de los griegos, se recomienda el criterio ya señalado de seguir en las lecturas un orden bien determinado, se indica la importancia de conocer las disciplinas liberales expuestas en el segundo libro, pero recordando su valor meramente instrumental con el fin de una mejor comprensión de los textos bíblicos.

Los primeros nueve capítulos del libro primero presentan los nueve agrupamientos de textos bíblicos comprendidos en los nueve volúmenes de una de las tres ediciones de la Biblia presentes en la biblioteca de *Vivarium:* Octateuco, libros de los Reyes, Profetas, Salterio, libros salomónicos, Hagiógrafos (denominación de conjunto de libros diversos como los de Job, Tobías, Judit, Ester, Macabeos), Evangelios, Cartas Apostólicas, Hechos y Apocalipsis. No sabemos si el texto de esta edición era el de la *Vulgata* o el de la *Vetus Latina.* De las otras dos ediciones, la conservada en 53 cuadernos de seis pliegos escrita en caracteres algo pequeños contenía la *Vulgata;* en cambio, la comprendida en un *codex grandior* de 95 cuadernos reproducía presumiblemente (cito a Momigliano, *Cassiodoro*, DBI, 500) la revisión de SanJerónimo sobre el texto de las *Hexapla.* Para cada libro, como ya se ha dicho, se señalan los más importantes comentarios generalmente latinos y otros textos útiles para la exégesis. De tales notas se deduce la actuación de Casiodoro en dos importantes iniciativas: la compilación con su propia mano de comentarios a textos bíblicos para integrarlos a los ya existentes y la organización de traducciones de textos griegos por parte de especialistas amigos suyos. Entre los comentarios nos limitaremos a citar aquí el dedicado (perdido) a los libros de los Reyes *(Inst.* 1, 2, 12), basado en textos de Agustín, Ambrosio, Jerónimo y otros, la recopilación en un volumen (*Inst.* 1, 7, 1) de todo lo que había escrito Jerónimo sobre los Evangelios (quizás sea identificable con el opúsculo publicado en G. MORIN, *Anecdota Maredsolana*, III, Maredsous 1897, p.317-398), la disposición de una nueva redacción, que no ha llegado hasta nosotros, del comentario de Gelasio a las cartas paulinas expur-

gado de residuos y huellas pelagianas (*Inst.* 1, 8, 1). En cambio, han llegado hasta nosotros las traducciones realizadas por Epifanio de la *Historia ecclesiastica Tripartita* de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto (*Inst.* 1, 17, 1), del *Codex Encyclius* (*Inst.* 1, 11, 12), del comentario de Filón de Carpasia al *Cantar de los Cantares* (*Inst.* 1, 5, 4) así como los comentarios de Dídimo de Alejandría a las *Siete epístolas canónicas* (*Inst.* 1, 8, 6) y a los *Proverbios* (*Inst.* 1, 5, 2), las realizados por unos amigos no identificados de las *Antiquitates Iudaicae* y del *Contra Apionem* de Flavio Josefo (1, 17, 1), la realizada por Muciano de las 34 homilías sobre la *Epístola a los Hebreos* de Juan Crisóstomo (*Inst.* 1, 8, 3) y, finalmente, la que se puede atribuir al mismo Muciano (cf. Momigliano, *Cassiodoro*, DBI, 501) de un extracto de las *Hypotyposeis* de Clemente de Alejandría (*Inst.* 1, 8, 4). Se han perdido, en cambio, la traducción realizada por Belator de dos homilías de Orígenes al libro de *Esdras* (1, 6, 6) y la que hicieron unos amigos no determinados de las homilías de Juan Crisóstomo a los *Hechos de los Apóstoles* (*Inst.* 1, 9, 1).

Después de la articulada introducción a la lectura de cada uno de los libros de la Biblia y un breve paréntesis dedicado a la explicación de los cánones de los cuatro principales concilios (de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia) y de las diversas divisiones de la Escritura (de Jerónimo, de Agustín y de los Setenta), Casiodoro pasa a ilustrar el método con el que los textos sacros han de ser leídos y, en caso de necesidad, corregidos. Se trata de un capítulo, exactamente el decimoquinto, sobre el que se ha concentrado recientemente la atención de los estudiosos, sobre todo porque en él se ha querido ver una abierta concesión al formalismo retórico-gramatical de la cultura clásica en contraposición al rigorismo gregoriano de los contenidos, en otras palabras, una manifiesta polémica entre Casiodoro y Gregorio Magno. Pero una consideración cada vez más profunda de los textos está sacando a la luz cómo las posiciones de los dos autores son bastante más cercanas de cuanto pudo parecer durante algún tiempo. En realidad, Casiodoro está muy lejos de proponer la corrección de los textos bíblicos eliminando sus características enfrentadas a una rigurosa corrección gramatical y a la rígida observancia de los cánones de la retórica clásica: su única preocupación es evitar los errores materiales de los amanuenses inexpertos en gramática y los consiguientes e inevitables malentendidos del texto, aunque queda en él una cierta contrariedad al constatar algunos desacuerdos entre los cánones del gramático Donato, despreciados en cambio por Gregorio en un célebre pasaje de la epístola dedicatoria (5) de los *Moralia in Iob*, y la redacción de las Escrituras (*Inst.* 2, 1, 2): *mihi quoque durum videtur vitia dicere, quae auctorum exemplis et maxime legis divinae auctoritate firmantur.*

Los últimos capítulos, del 16 al 32, no siguen un orden bien definido. Leemos un conmovido elogio de la Escritura divina y de sus benéficos efectos sobre el lector, una relación de los historiadores cristianos, una serie de semblanzas de los más importantes Padres de la Iglesia (Hilario, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Agustín), una invitación a la lectura de textos cosmográficos, algunas notas técnicas sobre las abreviaturas, una invitación anticipada al estudio de las disciplinas liberales, objeto del segundo libro, una invitación a los monjes menos dotados para que se dediquen a la agricultura y a la jardinería incluso con la ayuda de obras técnicas (Columela y Gargilio Marcial), una invitación, acompañada de bibliografía, a la lectura de los escritores de ortografía, una serie de sugerencias bibliográficas para los que se ocupan como médicos de la salud de los demás. En esta última parte, que se concluye con una alocución a los monjes y con una plegaria, es importante el capítulo dedicado a la sugestiva descripción del complejo de *Vivarium.*

El segundo libro se configura como una especie de minienciclopedia de las siete artes liberales, ofreciendo para cada una de ellas un sucinto desarrollo acompañado de una más o menos exhaustiva nota bibliográfica. En la redacción Ω, la llamada edición oficial, el libro se abre con una breve *praefatio* que lo liga al primero, planteada sobre el número siete, el de las disciplinas de que se ocupa, y sobre sus resonancias bíblicas así como sobre la dignidad de la dimensión numérica sobre cuyo fundamento Dios ha creado y ordenado el mundo, según un conocido versículo del libro de la *Sabiduría* (11, 21). En las otras dos redacciones, la *praefatio* es notablmente más breve y reproduce sólo la última parte de la conservada en Ω, haciéndola preceder de una frase introductoria en la que no se habla de un primer libro, de manera que la que se abre de esa manera parece configurarse como una obra autónoma. Entre otras cosas, en esta última parte de la *praefatio*, común a las tres redacciones, y que podría ser la más antigua (Courcelle), más que de siete disciplinas se habla de cuatro: gramática, retórica, dialéctica y matemáticas, dividida a su vez en los cuatro componentes del quadrivio: aritmética, geometría, música y astronomía. Otras diferencias entre Ω y las otras dos redacciones —que se diferencian entre sí casi exclusivamente por la naturaleza, la amplitud y el número de las interpolaciones— son la omisión en Ω y Δ de la *conclusio* y de algunas anotaciones bibliográficas como los

datos concernientes a la importancia de Mario Victorino, junto a Boecio, en el estudio y en la difusión de la obra lógica de Aristóteles y la mención de la obra enciclopédica de Marciano Capela sobre la que Casiodoro, sin embargo, había logrado poner las manos.

El espacio dedicado al desarrollo de cada una de las disciplinas es algo diferenciado, aunque de ninguna se ofrece un cuadro totalmente exhaustivo aun cuando fuese en forma sucinta. Las «notas bibliográficas» presentan también notables fluctuaciones. Se va desde elencos de obras más bien amplios y consistentes como los relativos a la dialéctica (*Inst* 2, 3, 18) o a la música (ibid. 5, 10) hasta la casi total ausencia de nombres como para la astronomía, liquidada con la simple afirmación de que sobre ella existían numerosos tratados tanto latinos como griegos, entre los que sólo es recordado el de Tolomeo (ibid. 7, 3).

No es fácil identificar siempre las fuentes de las partes más específicamente expositivas. En algunos casos, es evidente que él disponía de las obras expresamente citadas como la *Introductio arithmetica* de Boecio (que Casiodoro conocía seguramente tanto en su original griego como en el resumen latino de Boecio) o la *Harmonica introductio* de Gaudencio. En otros casos, como para las discutidas pero quizás no ficticias citas de Varrón, es presumible que se remonten a algún compendio actualmente perdido: parece que en adelante se debe excluir definitivamente, tal como había propuesto Cappuyns en su momento, que en *Vivarium* existiese una copia de los perdidos *Disciplinarum libri* de Varrón. Finalmente habrá que recordar que la derivación de la sección astronómica del perdido *De institutione astronomica* de Boecio es sólo una hipótesis de Courcelle, aunque no exenta de algún fundamento, y que del *De institutione musica* del mismo Boecio, obra que ha llegado hasta nosotros, aunque no citada en la bibliografía, no se puede reconocer ninguna huella segura, ni siquiera en el discurso específico sobre la disciplina. Y si es verdad que de un *opusculum* sobre la música se habla en un escolio a *Inst* 2, 5, 11 conservado por algún manuscrito de la tradición Δ, resulta incluso difícil pensar que su redactor pudiese definir, si la hubiese conocido, con el término *opusculum* una obra de al menos cinco libros como es el *De institutione musica*.

La última obra escrita por Casiodoro a la edad de noventa y tres años, como él mismo atestigua en la *praefatio*, es el *De orthographia*, obra de compilación que debía servir de guía a los monjes del cenobio de *Vivarium* ocupados en la transcripción de libros.

Ediciones CPL 906; PL 70, 1105-1308; sigue siendo fundamental: *Cassiodori Senatoris Institutiones* edited from the manuscripts by R. A. B Mynors (Oxford 1937), cf. también L. W. Jones, *An Introduction to Divine and Human Readings by Cassiodorus Senator* (New York 1946). El *De orthographia* está publicado en el volumen VII de los *Grammatici latini* editado por H Keil (Leipzig 1880) 143-210. Para las traducciones realizadas en *Vivarium* cf *Historia tripartita*, ed. R. Hanslik (Wien 1852) (CSEL 71), F. Blatt, *The Latin Josephus I Introduction and Text The Antiquities Books* I-V (Aarhus 1958); *Iosephi Contra Apionem*, ed C Boysen (Wien 1898) (CSEL 37).

Estudios Th Zahn, *Ein Stuck aus den Institutiones divinarum litterarum des M Aurelius Cassiodorus*, en *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2, I (Erlangen-Leipzig 1890) 267-284, V. Mortet, *Notes sur le texte des Institutiones de Cassiodore* Rev de philol. 24 (1900) 113-118, 272-281; 27 (1903) 65-78, 139-150; 279-287, F. di Capua, *De inst divin litt c XV* Boll di filol. class 19 (1912) 89-90, P. Lehmann, *Cassiodorstudien*, cit., *passim*, A. van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre* Speculum 6 (1931) 244-292, H Thiele, *Cassiodor, seine Klostergrundung Vivarium und sein Nachwirken im Mittelalter* Stud. und Mitt zur Gesch d. Benedictinerordens 50 (1932) 378-419; G Mercati, *Marci Tullii Ciceronis De re publica libri e codice rescripto Vaticano latino 5757 phototypice expressi* (Città del Vaticano 1934), P Courcelle, *Le site du monastère de Cassiodore* Mél. d'arch et d'hist. 55 (1938) 259-307, E. K. Rand, *The New Cassiodorus* Speculum 13 (1938) 433-477, M G. Ennis, *The Vocabulary of the Institutiones of Cassiodorus* (Washington 1939); F. Di Capua, *Una pseudoepistola di Cicerone «De numerosa oratione» e le irregolarità ritmiche del latino biblico* Mondo Classico 9 (1939) 211-218, A van de Vyver, *Les Institutiones de Cassiodore et sa fondation à Vivarium* RBen 53 (1941) 59-88, P Courcelle, *Histoire d'un brouillon cassiodorien* REA 44 (1942) 65-86; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1948) 313-388; L W. Jones, *Notes on the Style and Vocabulary of Cassiodorus Institutiones* Class Philol. 40 (1945) 24-31; Id , *The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture* Speculum 20 (1945) 433-442, G. L Webber, *Notes on the Style and Vocabulary of Cassiodorus' Institutiones* (s l. 1945), G I. Pachali, *Untersuchungen zur Cassiodors Institutiones* (Marburg 1947); M. Cappuyns, *Cassiodore* DHGE 11 (1949) 1349-1408, G. Sowa, *Die Musikanschauung Cassiodors*, Diss. (Berlin 1953), L. Alfonsi, *Cassiodoro e le sue Institutiones* Klearchos 6 (1964) 6-20, M. Simon, *Zur Anhangigkeit spat-romischer Enzyklopadien von Varros Disciplinarum libri* Philologus 110 (1966) 88-101, G. Ludwig, *Cassiodor uber den Ursprung der abendlandischen Schule* (Frankfurt a.M. 1967); F. Weissengruber, *Cassiodors Stellung innerhalb der monastischen Profanbildung des Abendlandes* WS 80 (1967) 202-250, W Milde, *Der Bibliothekskatalog des Klosters Murbach aus dem 9 Jahrhundert Ausgabe und Untersuchungen zu Cassiodors Institutiones* (Heidelberg 1968); F Weissengruber, *Zu Cassiodors Wertung der Grammatik* WS 82 (1969) 198-210;

J. R. S. MAIR, *A Note on Cassiodorus and the Seven Liberal Arts* JTS 26 (1975) 419-421; I. VISCIDO, *Norme per la trascrizione del testo biblico a Vivarium* VetChr 15 (1978) 75-84; J. R. S. MAIR, *A Manual for Monks Cassiodorus and the enkuklios paideia* JTS 31 (1980) 547-551; K. ZELZER, *Cassiodor, Benedikt und die monastische Tradition* RBS 14-15 (1985-1986) 99-114; J. Y. GUILLAUMIN, *La christianisation du thème de l'«oeil de l'âme» chez Cassiodore* Rev Phil Litt Hist. 59 (1985) 247-254; *Flavio Magno Aur Cassiodoro*, Atti della settimana di studi, cit , relaciones de F. DELLA CORTE, J. FONTAINE, A. GARZYA, J. GRIBOMONT, L. HOLTZ, M. MARIN, G. ORLANDI, U. PIZZANI, K. ZELZER; L. F. TRONCARELLI, *«Con la mano nel cuore» L'arte della memoria nei codici di Cassiodoro* Quaderni Med 22 (1986) 22-58, L. VISCIDO, *Augustinians Works Available in the Vivarium Library* VetChr 23 (1986) 329-335; G. AUJAC, *Les définitions du livre V d'Euclide dans la collection Héronienne et dans les «Institutiones» de Cassiodore* Llull 10 (1988) 5-17; F. DELLA CORTE, *La posizione di Cassiodoro nella storia dell'enciclopedia* Opuscula 11 (1988) 215-234, U. PIZZANI, *S Gregorio Magno, Cassiodoro e le arti liberali* Studia Ephemeridis «Augustinianum» 34 (1991) 121-136, ID., *La cultura musicologica di Cassiodoro*, en *Cassiodoro Dalla corte di Ravenna*, cit , 27-60.

Estudios sobre el De orthographia F. BERTINI, *Il De orthographia di Cassiodoro*, en *Flavio Magno Aur Cassiodoro*, Atti della settimana di studi, cit , 92-104

Estudios sobre las traducciones H. JANNE, *Un contresens de Cassiodore les furets du Contre Apion* Byzantion 2 (1936) 225-227, F. A. BITTER, *The Syntax of the Cases and Prepositions in Cassiodorus' Historia ecclesiastica tripartita* (Washington 1938); M. L. W. LAISTNER, *The Value and Influence of Cassiodorus' Ecclesiastical History* HTR 41 (1948) 51-67; V. BULHART, *Zur «Historia tripartita»* ALMA 24 (1953) 5-17; S. LUNDSTROM, *Sprachliche Bemerkungen zur «Historia tripartita» des Cassiodor* ALMA 23 (1953) 19-34, L. SZYMANSKI, *The Syntax of the Nominal Forms of the Verb in the Historia ecclesiastica tripartita of Cassiodorus-Epiphanius*, vol I Diss (Washington 1955); ID., *The Translation Procedure of Epiphanius-Cassiodorus in the Historia Tripartita*, vols. I y II (Washington 1963); R. HANSLIK, *Epiphanius Scholasticus oder Cassiodor?* Philologus 115 (1971) 107-113, J. DUMMER, *Frechulf von Lisieux und die Historia Ecclesiastica Tripartita des Cassiodor-Epiphanius* Philologus 115 (1971) 58-70; F. WEISSENGRUBER, *Epiphanius Scholasticus als Ubersetzer Cassiodorus-Epiphanius Historia ecclesiastica tripartita* SAW 283, 5 (Wien 1972); F. J. WITTY, *Books terms in the Vivarium translations* CF 28 (1974) 62-82; M. MAZZA, *La «Historia tripartita» di Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore metodi e scopi*, en *Flavio Magno Aur Cassiodoro*, Atti della settimana di studi, cit., 210-244.

SAN BENITO

Los datos relativos a su vida proceden de Gregorio I, que dedica a su figura casi por entero el segundo libro de los *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum,* un escrito en el que bajo la forma literaria de diálogo —que Gregorio mantiene con un amigo-discípulo, el diácono Pedro— son narrados hechos milagrosos, visiones y profecías de santos ascetas que vivieron en Italia (cf. p.207-210). Por Gregorio, pues, sabemos que Benito nació en Nursia (su hermana gemela fue Escolástica) entre el 480 y el 490 de una familia de noble estirpe *(liberiori genere exortus),* fue a Roma antes de finales del siglo V para dedicarse a los estudios liberales, pero, atraído por la soledad y queriendo elegir la sabiduría de Dios, fue a los Montes Simbruini y vivió durante tres años en grutas de los alrededores de Subiaco, conocido solamente por un monje, Romano, que vivía en un monasterio cercano. Pero la fama de su santidad comenzó a difundirse, y otros monjes lo quisieron como su «padre». La experiencia fue negativa hasta el punto de que, por causa de ellos, corrió peligro su vida de no haber acaecido un milagro. Volvió a la soledad, para *habitare secum.* A él, sin embargo, acudieron numerosos discípulos, entre los cuales había dos jóvenes patricios romanos, deseosos de emprender la vida monástica. Se decidió a fundar doce pequeños monasterios en el valle del Anio, regido cada uno por el propio abad. Por la envidia y las maquinaciones de un sacerdote, un tal Florencio, tuvo que abandonar aquellos lugares; se dirigió hacia la Via Latina y llegó a Casino, subiendo a la cima de un monte donde se levantaba un templo dedicado a Apolo; allí, después de haber derribado el altar, construyó un monasterio, ordenó la vida de los monjes que lo habían seguido, predicó el evangelio a los escasos habitantes de aquellos lugares, en un tiempo en que las incursiones de los godos eran frecuentes y creaban zozobra. Murió entre el 550 y el 560 y fue sepultado en una tumba, que poco antes había acogido los restos de Escolástica, que también había abrazado la vida monástica. En torno al año 1950, durante las labores de reconstrucción de la abadía de Montecasino, destruida durante la guerra, fueron encontrados sus huesos, que una falsa tradición, en contraste con la casinense, sostenía que habían sido trasladados ya en tiempos de los longobardos a Fleury en Francia.

Benito no quiso ser escritor y, sin embargo, la historia literaria no puede dejar de considerar la *Regula monachorum*, cuya

autenticidad jamás ha sido contestada, a pesar de alguna propuesta carente de sólido fundamento. Como dice Gregorio (*Dialogi* 2, 36), el hombre de Dios tuvo fama por los muchos prodigios realizados y no menos brilló por su doctrina: compuso, en efecto, la *Regla* —entre el 545 y el 553— para los monjes, que es excepcional en el discernimiento y espléndida en la forma *(discretione praecipua, sermone luculenta)*.

Se compone de un prólogo y de 73 capítulos. El prólogo refleja con probabilidad, al menos parcialmente, una catequesis bautismal; le sigue una primera parte donde se dibujan los principios constitutivos de la vida monástica y los rasgos esenciales de la espiritualidad (capítulos 1-7); la segunda da normas sobre la oración en común y sobre la individual (capítulos 8-20); la tercera, finalmente, se refiere a las múltiples situaciones en que se puede encontrar el monje que quiere cumplir sus deberes con Dios, el abad y los hermanos en el seno de una comunidad que es escuela de servicio del Señor, que es *sequela Christi*.

Benito, con su *Regla*, vuelve a proponer en un momento de crisis y de tribulación profundas de todo el mundo occidental un «códice» espiritual que presenta un horizonte de universalidad que logra unir la gran tradición (incluso jurídica) romana con la experiencia cristiana abierta a las aportaciones de los pueblos del este y del norte: incluso algún godo se hace monje y no es casualidad que precisamente uno de ellos asista a un milagro por la intervención de Benito, siempre según el relato de los *Dialogi* de Gregorio.

Las fuentes de la *Regla* benedictina se pueden localizar, además de en la Escritura, en Pacomio, Basilio, en las *Vitae Patrum,* en Agustín y Casiano (en cuanto a la *Regula Magistri,* la opinión tradicional la considera posterior a la *Regla* de Benito; pero, como es sabido, estudios recientes, a pesar de no aportar pruebas decisivas, tienden a asignarla a los años inmediatamente anteriores, y algún crítico la considera fruto de Benito mismo). Es un hecho que Benito «no se presenta como un 'fundador' de Orden en el sentido moderno del término, sino simplemente como un continuador de la ascesis cristiana», como «el genial compositor, que, reelaborando motivos tradicionales, logra componer una obra clásica, válida para todos los tiempos».

Dicho esto, es necesario añadir que él «ha impreso, sin embargo, al monacato una forma nueva y un nuevo estilo, que servirán para caracterizar a sus seguidores a lo largo de los siglos. Todos los elementos fundamentales de orden natural y sobrenatural, codificados o vividos en el monacato anterior, aparecen en la legislación benedictina admirablemente fusionados en una concepción que, a pesar de estar anudada a la tradición anterior, corresponde mejor a las exigencias del nuevo mundo que está surgiendo sobre las ruinas del antiguo» (G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche,* Roma 1990, 399s). Se comprende, pues, la enorme difusión que la *Regla* tuvo no sólo en Italia, sino también en Francia, España, Alemania e Inglaterra. En particular, entre los siglos IX y XI fue observada en casi todos los monasterios de Europa.

Otra característica distingue la *Regla* benedictina: la lengua. En el texto más antiguo, más que en la posterior recensión interpolada, se perciben anomalías sintácticas, morfológicas y ortográficas que manifiestan la intención que tiene el que la ha compuesto de expresarse con sencillez, fuera de las normas convencionales, dando espacio al lenguaje común de la época. En este sentido constituye un claro testimonio de la evolución de la lengua latina.

Ediciones y traducciones de la Regula Benedicti: CPL 1852; PL 56, 215ss (las demás obras atribuidas a San Benito en la PL como auténticas son espurias y hay que situarlas en épocas posteriores); B. LINDERBAUER, *Florilegium Patristicum* 17 (Bonn 1928); C. BUTLER (Freiburg i.Br. ³1935); R. HANSLIK (ed.), CSEL 75, 1960; ID., ed. altera et correcta (Vindobonae 1977); G. PENCO (Firenze 1970) (con traducción italiana); J. NEUFVILLE-A. DE VOGÜÉ, con introducción, traducción francesa, comentario, estudio de la tradición manuscrita, láminas, concordancias e índices, 6 vols., SCh 181-186 (Paris 1971-1972); A. DE VOGÜÉ, *Ce que dit Saint Benoît. Une lecture de la Règle* (traducción francesa y comentario) (Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1991); G. HOLZHERR, *La Regola di S. Benedetto* (Casale Monf. 1992); *Die Benediktusregel lateinisch-deutsch*, introducción de C. LANSHOFER (Beuron 1992). Fragmentos de la antigua versión griega de la *Regula* fueron editados por S. G. Mercati, en Benedictina 1 (1947) 1991-1996; en cuanto a otras versiones antiguas, los códices, el texto bíblico y la tradición textual de la *Regula*, cf. la bibliografía en CPL 1852.

Otras traducciones: Alemanas: P. BIHLMEYER, BKV, 20 (Kempten-München 1914); B. STEIDLE (Beuron 1963). *Italianas:* G. PENCO, *S. Benedicti Regula*, introducción, texto, aparatos, traducción italiana y comentario (Firenze 1958); PP. Benedettini di Subiaco (Roma 1975); A. LENTINI, *La Regola. Testo, versione e commento* (Monte Cassino ²1980). *Española:* J. ARANGUREN (BAC 406, Madrid 1979). *Francesa:* PH. SCHMITZ (Maredsous ³1962).

Repertorios bibliográficos: A. Albareda, *Bibliografía de la Regla Benedictina* (Montserrat 1933); R. Bauerreis, *Bibliographie der Benediktinerregel. Studien und Mitteilungen z. Geschichte d. Benediktiner-*

orden 58, 1940; B Jaspert, *Regula Magistri-Regula Benedicti Bibliographie ihrer historischen Erforschung 1938-1970* StudMon 13 (1971) 129-171, G. TURBESSI, *Recenti indagini intorno alla Regola di S Benedetto e ai suoi rapporti con la precedente e la coeva legislazione monastica* La Scuola Catt 101 (1973) 1*-23*. Muy útil, por su continua actualización con respecto a la *Regula*, es el «Bulletin d'Histoire Bénédictine» inserto en la RBen y la «Internationale Bibliographie zur Regula Benedicti», en RBS 2, 1973ss

Sobre la *Vida de Benito* escrita por Gregorio Magno en el libro segundo de los *Dialogi*, remito a la *Bibliografia di Gregorio Magno 1890-1989*, editada por R GODDING (Roma 1990) 111-131 (para las ediciones y traducciones en lenguas modernas), 134-136 (para los comentarios e interpretaciones del libro II), 136-140 (para Gregorio como biógrafo de Benito, para la personalidad y el carácter de Benito y para los aspectos de su vida) Sobre las relaciones entre los *Dialogi* y la *Regula Benedicti*, cf. M A. FELIZ CARBAJAL, *Libro de las concordancias de la regla de San Benito y los Diálogos de San Gregorio* (Venta de Baños [Palencia] 1980); A. LINAGE CONDE, *La «Regula Benedicti» y el «Diálogo Segundo» de San Gregorio, obras literarias*, en *Monastica I Scritti in memoria del XV centenario della nascita di s Benedetto (480-1980)* (Monte Cassino 1981) 169-187.

Estudios CH. MOHRMANN, *La latinité de saint Benoît Étude linguistique sur la tradition manuscrite de la Règle* RBen 62 (1952) 108-139, AA.VV., *Commentationes in Regulam S Benedicti*, ed B. STEIDLE, St Anselm 42 (Roma 1957); M D PHILIPPE, *Analyse théologique de la Règle de S Benoît* (Paris 1961), H DE SAINTE-MARIE, *Le vocabulaire de la charité dans la Règle de S Benoît*, en *Mélanges offerts à M lle Ch Mohrmann* (Utrecht-Anvers 1963) 112-120, G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo in S Benedetto* (Roma 1965) (bibl.); A LINAGE CONDE, *La antropología de la Regla de San Benito* Asclepio 20 (1968) 135-163, G TURBESSI, *La regola di S Benedetto nel contesto delle antiche regole monastiche* RBS 1 (1972) 57-95, G. M. WIDHALM, *Die rhetorischen Elemente in der Regula Benedicti*, RBS Suppl II (Hildesheim 1974) Elementos útiles para los temas tratados se encuentran en los 5 volúmenes de *Monastica Discorsi e conferenze tenuti nelle celebrazioni cassinesi per il XV Centenario della nascita di S Benedetto (480-1980)* (Monte Cassino 1981-1985); *Siebenter Internationaler Regula-Benedicti-Kongress*, Hofgeismar 10-14 ottobre 1990 (Hildesheim 1992); T. G KARDONG, *Asking Benedict A Study Programm on the Rule of St Benedict for Classes and Private Use* (Richardson [North Dakota] 1992)

LA COLECCIÓN LATINA DEL PSEUDO-CRISÓSTOMO

Muchos textos fueron atribuidos a Juan Crisóstomo, y algunas de sus obras fueron traducidas al latín. Dom Morin publicaba, en cambio, una colección de sermones originales latinos,

que en realidad ya habían sido publicados en las antiguas ediciones de Juan Crisóstomo. La colección, según Bouhot, estaba compuesta de 30 sermones. Su origen es latino, aunque se discute todavía si el autor es de Italia, concretamente de Nápoles, por algunos ritos litúrgicos, o de África, como prefirió Bouhot. El desconocido autor, un obispo, pues califica su predicación como *pontificalis doctrina (Serm* 28), conoce a Agustín, de quien toma citas, a veces incluso largas, como en el caso del sermón 23 (PLS, 31 Morin) y cita también a Próspero de Aquitania. Conoce la doctrina agustiniana del pecado original. El autor comenta versículos del Antiguo Testamento; dos sermones comentan versículos del Evangelio de Mateo; dos se refieren a la *traditio symboli*; uno lo dedica al Padrenuestro; y otro *(Serm* 30) se ocupa de los Salmos 22 y 116. Es difícil datar la colección, pero ha de colocarse a partir de la segunda mitad del siglo V.

Otro origen tiene la colección de 38 sermones, estudiados por Wilmart y por Bouhot, formada por textos patrísticos tanto de autores griegos como latinos (Agustín, Jerónimo, Severiano de Gábala, Juan Crisóstomo y Potamio); algunos sermones son centones. La colección contiene no sólo sermones, sino también cartas y tratados, y se presenta bajo varias formas por contenido y disposición. La descrita por Bouhot parece la más antigua y es la más cercana a la usada por Agustín.

a) CPL 915; PLS 4, 741-834, G. MORIN, *Étude sur une série de discours d'un évêque [de Naples?] du VI[e] siècle*: RBen 11 (1894) 385-402, ID., *Un essai d'autocritique* RBen 12 (1895) 390-391, ID., *Études, textes, découvertes* I (Maredsous-Paris 1913) 37-38; A. VACCARI, *La Bibbia nell'ambiente di San Benedetto* Biblica 29 (1948) 331-337; M. LAMBERT, *Édition d'une collection latine découverte par Dom Morin* REAug 15 (1969) 255-258, J. P BOUHOT, *La collection homilétique pseudo-chrysostomienne découverte par Dom Morin* REAug 16 (1970) 139-146, A OLIVAR, *La predicación cristiana antigua* (Barcelona 1991) 325-326; F J LEROY, *Vingt-deux homélies africaines nouvelles attribuées à l'un des anonymes du Chrysostome latin (PLS 4)* RBen 104 (1994) 123-147

b) CPL 916-945 con indicación de la edición, A. WILMART, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome* JTS 19 (1918) 305-327, W. WENK, *Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus (mit Edition der Nr 6, 8, 27, 32 und 33)* (Wien 1988); J P BOUHOT, *Version inédite du sermon «ad neophytos» de S Jean Chrysostome, utilisée par S Augustin* REAug 17 (1971) 27-41, S. J VOICU, *Le prime traduzioni latine di Crisostomo*, en *Cristianesimo latino e cultura greca sino al sec IV*, Studia Eph Augustinianum 42 (Roma 1993) 397-415.

EPIFANIO LATINO

Una colección de explicaciones de pasajes evangélicos exclusivamente de los sinópticos, llamada *Interpretatio evangeliorum*, compuesta de 62 capítulos, algunos brevísimos (por ejemplo, los capítulos 1-10), otros bastantes largos (por ejemplo, capítulos 18, 19 y 33), se encuentra en diversos manuscritos, atribuidos a un cierto Epifanio, no localizable de otro modo. En diversos manuscritos de Montecasino se contienen quince sermones, y siempre con la misma atribución. No se conoce más del autor; del texto se deduce que es un obispo latino, que tiene el cuidado de una comunidad cristiana sin problemas particulares de paganismo, a lo que hace frecuente alusiones, o de herejías. Morin ha sugerido que pueda tratarse de un Epifanio, obispo intruso de Sevilla (Gams 72) o un obispo de Benevento en los últimos años del siglo V, que participa en el Concilio romano del año 499 (Gams 671). La presencia de sermones de Epifanio en diversos manuscritos de Montecasino y, en varios aspectos, la conexión del monasterio con Benevento hace muy plausible esta última identificación.

El autor es un pastor, que con un lenguaje simple, a menudo incorrecto, pero comprensible, se dirige a sus fieles: tomando pie de los textos evangélicos —no se ocupa de la parte final de los evangelios— dirige exhortaciones morales sin pretensiones doctrinales o teológicas. Tan sólo hace alusiones vagas a los paganos y a los herejes. En el discurso 43 (PLS 3, 910s) expone claramente su intención de pastor celoso: con la gracia de Cristo y con todas sus fuerzas quiere exhortar, amonestar y pedir a todos que cumplan toda obra buena y que se pongan al servicio de Dios para vivir en santidad. Por esto se pregunta: «*Quid de nos pastores futurum est ante Deum qui propter inoboedientiam populi gregem dominicam regere non possumus?*» (col. 911).

Su única preocupación es la pastoral; por ello, incluso pasajes evangélicos que podrían ofrecer otros motivos de reflexión son leídos en clave de edificación. En la parábola del juez inicuo (Lc 18,2-5), ve en la viuda a la sinagoga, que se ha alejado de Cristo, la cual se dirige al juez inicuo, símbolo del Anticristo (capítulo 40: PLS 3, 904s). Con frecuencia exhorta a la pobreza de espíritu, a la limosna, asociada a la paz y a la mansedumbre, temática que aparece en muchos capítulos; el tema es tan querido al predicador que incluso quien tiene poco debe dar según sus posibilidades: *facere volo, sed unde facere, non habeo. Non enim quaerit Deus, quantum, sed ex quanto facias* (capítulo 20: PLS 3, 853). Por ello insiste en la voluntad y en las disposiciones interiores: *sed quia voluntatem, magis quam substantiam* (capítulo 25: PLS 3, 864). Siendo el discurso de carácter moral, pone de relieve la igualdad frente a Dios al observar los mandamientos: *una est lex viro et mulieri*, domino et servo, *dominae et ancillae* (cap. 19: PLS 3, 850). Reconoce, sin embargo, según la antigua mentalidad, la mayor fragilidad de la mujer, pero observa: *si Mariam sequuntur, salvae fiunt* (ibid.).

Estos indicios muestran cuáles son los intereses de Epifanio: una comunidad cristiana sólidamente establecida sobre Cristo, para que las tribulaciones y las tempestades del mundo no puedan apartarla de alcanzar su fin. Alguna vez se muestra rigorista. El estilo es descuidado, con muchas repeticiones, con expresiones comunes y populares: un latín hablado con muchas incorrecciones. No hay alusión alguna a las fiestas celebradas o las circunstancias litúrgicas. Las citas bíblicas no proceden de la Vulgata, y por ello son de gran utilidad para conocer el texto usado por Epifanio; ellas hablan en favor de la antigüedad de Epifanio.

Ediciones: CPL 914; Stegmüller, Suppl. 2245, 1; PLS 3, 834-864 (Erikson); A. ERIKSON (Lund 1939).

Estudios: M. IGUANEZ, *I sermoni sui vangeli del vescovo latino Epifanio nei Codici cassinesi:* Rivista storica benedettina 19 (1915) 368-375; A. ERIKSON, *Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio Evangeliorum* (Lund 1939).

VÍCTOR DE CAPUA

Víctor, muerto el 2 de abril del año 554, según la inscripción funeraria, fue obispo de Capua durante trece años y treinta y cuatro días (CIL X, 4503). Era una persona culta, no sólo por su conocimiento del griego, sino también por su saber en matemáticas, astronomía y música, y naturalmente en teología y exégesis. Beda el Venerable escribe de él que era «vir doctissimus et sanctissimus» *(De rat. temp.* 51: PL 90, 502B). Esta afirmación debería hacernos menos desconfiados al poner en duda la atribución de las obras que le son asignadas, como hace Bardy.

A Víctor le fue pedido un parecer sobre el cómputo pascual, y prefirió el de los alejandrinos (E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums,* Tübingen 2, 307s); y sobre el tema compuso un *Libellus de cyclo paschali* (PL 68, 307s; PLS 4, 1194-1195), utilizado por

Beda y recordado también por Adón (PL 123, 108), del que sólo se conservan fragmentos, donde discutía la posición al respecto de Víctor de Aquitania. Otros fragmentos se encuentran en Juan Diácono (CPL 951) y han sido recogidos por Pitra (*Spicilegium Sol.* I, 296-301).

Pitra ha publicado un largo fragmento de otra obra del obispo Víctor (en realidad, los seis fragmentos constituyen un único pasaje; PITRA, o.c. I, 287-289; PLS 4, 1194-1196), es decir, el *Reticulus (de Arca Noe),* que en la Cadena, todavía inédita, de Pablo Diácono es llamado *Libellus.* En él, tomando en consideración las medidas del arca de Noé, Víctor especula sobre los números y sobre su significado simbólico; los refiere a Cristo sobre las huellas de la tradición precedente y especialmente de Agustín; practica una exégesis aritmológico-cristológica. Alcuino cita un pasaje de Víctor de una obra que de otro modo sería desconocida, un *Liber sponsorum (responsorum)* (parte de él es de Pelagio), y otro ofrece una supuesta versión de una obra de Cirilo de Alejandría (PLS 4, 1191). Ciertamente tradujo del griego: Pitra publica pasajes origenianos traducidos de los comentarios al Génesis y al Éxodo, y otros pasajes traducidos del griego (Pitra I, 267-268; PLS 4, 1191-1193). También se conserva un fragmento de otra obra suya, asimismo perdida: *Capitula de resurrectione Domini* (PLS 4, 1196s). Pablo Diácono (cf. Juan III papa) recoge, en la Cadena, otros fragmentos de Víctor de Capua (PLS 4, 1197-1199).

La obra más importante de Víctor fue la revisión del *Diatessaron,* al que llamó *Diapente,* la narración continua de los cuatro evangelios, de Taciano, para normalizarlo según el texto de la Vulgata (dice Víctor: *unum ex quattuor evangelium compositum).* En la *Praefatio in evangelicas harmonias Ammonii* expresa su estado de ánimo frente a un texto inusitado y sus preocupaciones; por otra parte, él, obispo, copia una forma no canónica. Dice que por casualidad había caído en sus manos aquel texto, pero sin el nombre del autor; por Eusebio llega a saber que podía ser de Taciano, un hereje. Por ello se muestra prudente y circunspecto respecto a la ortodoxia de la obra; Víctor añade además los *Cánones* de Ammonio/Eusebio, es decir, las referencias a los cuatro evangelios, antes del texto, y al lado, los números de referencia. Así cualquier lector *(studiosus lector)* podía controlar la autenticidad y la exactitud del texto evangélico citado.

El *Codex Fuldensis* contiene todo el Nuevo Testamento, listas de lecturas de las epístolas paulinas para las diversas fiestas litúrgicas y también otros textos, entre los cuales se encuentra

la carta apócrifa a los laodicenses. La copia y la revisión fueron terminadas en la primavera del año 546, y la obra fue releída por Víctor en el año 547: dos suscripciones garantizan las fechas. Ese manuscrito, que quizás perteneció a San Bonifacio († 754), se conserva en Fulda *(Codex Fuldensis)* y es un testigo excepcional de la Vulgata. La obra de la que se ocupó Víctor fue usada por los traductores al alemán antiguo.

Parece que compuso un leccionario, del que trata la epístola (PL 30, 501-504) que Morin (RBen 7 [1890] 416-423) quiere atribuirle, dirigida a Constancio de Aquino (obispo entre los años 525-573). El autor llama *Comes* al leccionario, y distingue dos tipos: uno destinado al uso litúrgico y otro para la instrucción; explica después cómo ha procedido. Ahora bien, el leccionario que sigue es claramente posterior. Así como Víctor en el *Codex Fuldensis* había incluido una lista de lecturas, es totalmente verosímil que pudiera componer el leccionario de que habla la carta: el leccionario ha sido revisado o modificado en tiempos posteriores, y la carta de explicación y acompañamiento habría seguido después una suerte independiente.

Ediciones y estudios: CPL 953a-956; 1976; Verzeichnis 568s; Actualisierungheft 1984, 91; Actualisierungheft 1988, 91; Stegmüller 1279, Suppl. 8286, 2-5; CPPM 2A, 2960-2960c; PL 68, 251s (*Praefatio in evangelicas armonias*); PL 90, 502; 68, 1097 (fragmento del ciclo pascual); PLS 4, 1183, 1199 (los fragmentos de todas las obras); DTC 15, 2874-2876; BS 12, 1253-1255; DPAC 2, 3606-3607; E. RANKE, *Codex Fuldensis* (Marburgi et Lipsiae 1868); TH. ZAHN, *Geschichte des N.T Kanons,* II, 1 (Erlangen-Leipzig 1890) 574ss; L. DE BRUYNE, *La préface du Diatessaron latin avant Victor de Capoue:* RBen 49 (1927) 5-11; F. ERMINI, *Storia della letteratura medievale* (Spoleto 1960) 418; F. BOLGIANI, *Vittore di Capua e il Diatessaron:* Memorie Accad. Sc. Torino, Cl. Sc. Mor. 4a, 2 (Torino 1962) (fundamental); B. FISCHER, *Bibelausgaben des frühen Mittelalters,* en *La Bibbia nell'Alto Medioevo,* Settimane del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, X (Spoleto 1963) 519-600 (Víctor 545-555); W. L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History* (Leiden 1995) 45-51.

JORDANES

Historiador godo —o filogodo— del siglo XI. Las noticias sobre su vida son nebulosas. El dato seguro es que en el primer período de su vida fue *notarius quamvis agrammatus* (es decir, desconocedor de la *ars* gramática) del noble Gunthiges Baza, que pertenecía a la familia de los Amali. Es verosímil que, una

vez establecido en Italia, formase parte de la comunidad de Casiodoro de *Vivarium*. Tras una meditada *conversio* pasó al catolicismo, probablemente de la «secta arriana» contra la que, en sus escritos, muestra una particular aversión. No hay pruebas seguras de que haya entrado en un cenobio oriental (pero no se excluye siquiera Ravena), así como también es incierta su consagración como obispo de Crotona. El papa Vigilio, su amigo, recuerda a Jordanes entre los obispos que en el año 551 se adhirieron a la condena contra el obispo de Cesarea, Teodoro. De ahí se ha querido deducir que formó parte de la comitiva que acompañó al papa durante su exilio en Constantinopla.

Su obra histórica, *De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum*, denominada comúnmente *Romana*, se configura como un compendio de historia universal desde Adán a Justiniano. Iniciada por invitación de su amigo Vigilio (quizás el mismo papa) y concebida como historia de los sufrimientos humanos, fue interrumpida y reemprendida entre el 551 y el 552. Las fuentes principales son naturalmente Casiodoro y el *Chronicon* del *comes* Marcelino, pero busca también en Floro, San Jerónimo, Orosio, Eutropio, Rufio Festo, Virgilio, Lucano, Livio, Estrabón, Pomponio Mela y, en definitiva, en todos aquellos autores, historiadores o no, en los que fuese posible evidenciar una ideal ligazón entre la cultura romana y la bárbara. Además, la utilización de pasajes tomados de Tiranio Rufino hace resaltar un extraordinario empeño en el estudio de la Sagrada Escritura: «La lectura jordaniana de los textos sagrados no dejaba de corroborarse con el estudio de la misma literatura patrística de exégesis bíblica» (Luiselli); los *Romana* se configuran como un tratado histórico-universal, centrado en materia bíblico-judaica y oriental, no carente de una dimensión humana. En el cuadro de la historiografía latina de inspiración cristiana, la obra realiza una síntesis entre la orientación histórica universal y la específicamente romana, que hacía tiempo ya había confluido en la cristiana.

La segunda obra de Jordanes, compuesta a petición de su amigo Castalio, lleva el título de *De origine actibusque Getarum* (*Getica*) y es, en realidad, un epítome de la perdida *Historia de los godos* de Casiodoro. A lo largo de la narración, el historiador se revela como un ferviente partidario de la familia de los Amali, a los que reconoce el derecho de reinar sobre los godos. Se revela como una fuente preciosa para una cuidada descripción de las vicisitudes relativas a los hunos, a los visigodos hasta Alarico II y a los ostrogos con Vitiges sometido a Justiniano. Según Jordanes, la única posibilidad de salvación para el reino

godo en Italia consistía en una leal colaboración con el emperador de Oriente Justiniano. En virtud de este filobizantinismo, la obra apoya la política de Vitiges que, para salvar a su pueblo, se apoya incondicionalmente en la política imperial. De esta manera, Jordanes defendía «el encuentro de dos pueblos tanto sobre un plano diverso como en un plano de sometimiento de uno con respecto al otro» (Giunta).

Por lo que respecta a la dimensión lingüística, el latín de ambas obras es de gran interés porque se inserta en el ámbito de la lengua hablada, llena de vulgarismos; el estilo refleja la fuente de Casiodoro. El mérito principal de Jordanes, que se configura como uno de los últimos historiadores de Roma, es transmitir un pensado cristianismo agustiniano en la historiografía, del que revaloriza el aspecto positivo contra la concepción negativa de la historia (M. L. Angrisani).

Ediciones: CPL 912-913; MGH, AA V, 1 (Berlin 1882) (TH. MOMMSEN); *De origine actibusque Getarum:* F. GIUNTA-A. GRILLONE (Roma 1991).

Traducción italiana: Storia dei Goti, ed. F. BERTOLINI, con texto latino (Milano 1991).

Estudios: M. MANITIUS, 1, 210-215; O. GIORDANO, *Jordanes e la storiografia del IV secolo* (Bari 1973) (con bibliografía); B. LUISELLI, *Sul «De summa temporum» di Jordanes:* RomBarb 1 (1976) 83-133; W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800)*, en *Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul Deacon* (Princeton 1988) 20-111; B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti fra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992).

AGNELO DE RAVENA

Agnelo (487-570), arzobispo de Ravena, provenía de una noble y rica familia y anteriormente había abrazado la carrera militar; a la muerte de su mujer fue ordenado diácono en el año 527 y *praefectus* de la iglesia de Santa Agata en Ravena; en el 557 (24 de junio) sucedió a Maximiano de Pola en la sede ravenate; murió el 1 de agosto del 570. En la cuestión de los Tres Capítulos permaneció fiel al papa Pelagio (556-561), que le dirigió varias cartas. En tiempos de Agnelo, Ravena se enriqueció con diversas iglesias, también con la donación a los católicos por parte de Justiniano de bienes inmuebles de los godos y con la transferencia de las iglesias arrianas al culto católico; los arrianos de la ciudad pasaron entonces al catolicismo *(Storia di*

Ravenna 341-343; 355), por lo que volvió a consagrar las iglesias arrianas.

De Agnelo queda una *Epistola de ratione fidei ad Arminium*, en que defiende la doctrina trinitaria. Partiendo del concepto de que Dios ha sido siempre Padre, ha engendrado desde siempre al Hijo, que es igual a Aquél; afirma además que el Espíritu Santo *ex Patre et Filio procedit* (PL 78, 383). Las noticias de su vida proceden del *Liber Pontificalis Ecc. Ravennatis* (PL 106, 618-624), que le atribuye además la reconciliación de las comunidades godas arrianas.

El Agnelo arzobispo no se ha de confundir con otro Agnelo de Ravena, especialista en medicina, traductor y comentarista del *De sectis* de Galeno y que vivió en el mismo siglo.

Ediciones y estudios: CPL 949; PL 88, 381-386; J. Huhn, en *Sanckt Bonifatius. Gedenkgabe zum zwölfhundertsten Todestag* (Fulda 1954) 102-138; Manitius I, 416; 712; DBI 1, 428; *Agnello, arcivescovo di Ravenna. Studi per il XIV centenario della morte (570-1970)*, ed. A. Torre (Faenza 1971); *Storia di Ravenna*, ed. A. Carile, vol II (Ravenna 1991); Nicoletta Palmieri, *L'antica versione latina del «De sectis» di Galeno (Pal. Lat. 1090)* (Pisa 1989) (pero 1992).

LUCULENCIO

Se desconoce el tiempo y el lugar de este autor, quizás del África vándala o de Italia, del que nos ha llegado una colección de 18 sermones dedicados a comentar pasajes del Nuevo Testamento, especialmente paulinos; a la serie de la PL se añaden otros dos descubiertos posteriormente, publicados respectivamente por Müller (PLS 4, 1416-1420) y por Lemarié, que publica el texto de un sermón sobre el evangelio de Lucas 24,36-47. Lemarié adelanta la hipótesis de que el autor es del período carolingio por su dependencia de autores tardíos, pero podría ser también lo contrario [cf. Bouhot: REAug 28 (1980) 351]. Los comentarios son de carácter literal e histórico, redactados con estilo sencillo, pero preciso, sin artificios oratorios.

Ediciones: CPL 953; PL 72, 803-860; A. Müller, *Ein neues Fragment aus dem Schriftkommentar des Luculentius:* Theol. Quartalschrift 93 (1911) 206-222; Stegmüller 5408-5418; Moricca III, 2, 1555-1556; V. Bulhart, *Textkritische Studien zu Luculentius:* WS 59 (1941) 148-149; W. Affeld: Traditio 13 (1957) 388 (manuscritos); J. Lemarié, *Deux fragments d'homéliaires conservés aux archives capitulaires de Vich, témoins de sermons pseudo-augustiniens et du commentaire de Luculentius sur les Évangiles:* REAug 25 (1979) 85-105.

RÚSTICO DIÁCONO

Rústico, diácono romano, de familia distinguida, es hijo del hermano del papa Vigilio (ACO VI, 1, 188), al que había acompañado a Constantinopla en el año 547. Rústico primeramente acepta y luega condena el *Iudicatum* de Vigilio, publicado en Constantinopla el 11 de abril del 548, con el que el papa condena los Tres Capítulos a pesar de defender la autoridad de los cuatro concilios ecuménicos y, en particular, el de Calcedonia. Por ello es excomulgado por su tío en el año 550 (PL 69, 51-53; epístola a Rústico 41-51; ACO IV, 1, 193s). Critica fuertemente, junto a Félix, sacerdote africano, la condena de los Tres Capítulos por parte del Concilio de Calcedonia del 553, por el que los dos fueron exiliados, junto a otros, a la Tebaida (Víctor de Tununa, *Chron.* ad annum 553).

Durante el período de exilio, escribe la *Disputatio contra Acephalos* en defensa de los Tres Capítulos y contra el monofisismo (PL 67, 1167-1254), obra que ha llegado hasta nosotros incompleta y en mal estado, no conservándose ningún manuscrito. La obra, la más importante en lengua latina contra el monofisismo, es fruto, como él afirma, de amplias discusiones acaecidas en tiempos y lugares diversos (PL 67, 1167-1170). Se presenta en forma de diálogo entre el mismo Rústico *(Orthodoxus)* y un monofisita *(Haereticus)*, donde los argumentos de uno y otro se presentan con precisión y tecnicismo, con el fin de discutir los complejos problemas cristológicos sobre la doble naturaleza y la unidad de persona. A este propósito, rara vez se discute de pasajes bíblicos, sino sobre todo de pasajes de Gregorio de Nacianzo y de Cirilo de Alejandría. La discusión versa también sobre la maternidad divina de María y por qué es *Theotokos*.

Puesto que Rústico tiene presentes las varias posiciones de los diversos monofisitas y, particularmente, de la doctrina de Severo de Antioquía, se observan oscilaciones en la exposición y argumentación. No menos importante es la discusión terminológica. Él traduce el término *hypostasis* (que, como observa, puede significar tanto *persona* como *substantia)* por *subsistentia* con el significado de *persona*, mientras que con *substantia* entiende *natura* (PL 67, 1191). En este sentido corrige explícitamente la definición de persona dada por Boecio (PL 67, 1196).

Tras la muerte de Justiniano (565), Rústico puede volver a Constantinopla y se establece en el monasterio de los acemetas, donde puede utilizar la biblioteca, que contenía los documentos

relativos a los concilios y a los textos de autores cristianos. Se dedica entonces a la revisión de la anterior y deficiente traducción de los concilios de Éfeso y de Calcedonia sobre la base del texto griego, añadiendo otros documentos que traduce al latín, entre ellos gran parte de la *Tragedia* de Ireneo de Tiro (PG 84, 548-814; DTC 7, 2533-2536), escrita en defensa de su amigo Nestorio y de sí mismo con abundancia de detalles respecto al Concilio de Éfeso.

Rústico llama a este complejo de traducciones *Synodicon* (llamado también *Synodicon casinense* por el lugar del manuscrito): *synodicum quippe, non apologeticum, solum scripsimus* (ACO I, 3, 236, 28). La obra pretende ser una defensa de los dos Concilios de Éfeso y Calcedonia, de los Tres Capítulos y, en particular, quiere mostrar la ortodoxia de Teodoreto.

Ediciones y estudios CPL 946-947; CPPM 2A, 1540; PL 67, 1167-1254; MANSI 5, 731-1022, cf. 6, 938, 7, 79 118. 183; *Synodicon* CPG 8611 B 3-4; 8937 B; ACO I, 3; I, 4; II, 3; *Scholia, distinctiones et collationes in Acta Concilii Chalcedonensis* E. SCHWARTZ ACO II, 3, 1-3 (PLS 4, 546-596); ACO I, 4, VIII-XX (sobre las traducciones); DTC 14, 371-372; Moricca III, 2, 1556-1558; M. SIMONETTI, *La «Disputatio contra Acephalos» del diacono Rustico* Augustinianum 71 (1981) 259-289; A. MILANO, *Persona in teologia* (Napoli 1984) 327s; 373s.

MAURO DE RAVENA

Mauro, arzobispo de Ravena (642-671), había obtenido del emperador Constante II derechos metropolitanos sobre los obispos de la Emilia y la Romagna así como la autocefalía, haciendo a la Iglesia ravenate independiente de Roma (*Liber Pont. Eccl Rav* . PL 106, 676). Se niega a participar en el Concilio Lateranense del 649; escribiendo al papa Martín, aduce como motivo el hecho de que el exarca no había llegado todavía, y el pueblo y el ejército de Ravena lo habían retenido por miedo a la llegada de los bárbaros (PL 87, 103). En la carta rechaza la *Ekthesis* y hace profesión de fe en la dos naturalezas y en las dos voluntades de Cristo. Convocado por el papa Vitaliano a Roma, responde con su separación de Roma (PL 106, 672; Jaffé 2096-2097). Otras noticias sobre Mauro se contienen en el *Liber Pontificalis* de Agnelo (PL 106, 669-671).

Ediciones CPL 1169; PL 87, 104-105; DTC 9, 303; 15, 3116; A. GUILLOU, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VIe siècle. L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo (Roma 1969) 147-148; T. S. BROWN, *The Church of Ravenna and the Imperial Administration* EHR 94 (1979) 11-20; A. GUILLOU, *L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna*, en *Storia d'Italia*, Einaudi, I (Torino 1980) 272-273; 280-281; 295.

MANSUETO DE MILÁN (DAMIÁN DE PAVÍA)

Con ocasión del VI Concilio ecuménico (681-682), el III de Constantinopla, que habría de discutir y condenar el monotelismo, fueron invitados también obispos occidentales. Mansueto, arzobispo de Milán, que había puesto fin al exilio en Génova de la Iglesia milanesa, reunió un concilio con su clero y sus sufragáneos para responder a la invitación del emperador de Oriente, Constantino IV. Con tal ocasión, Damián, que todavía no era obispo de la Iglesia de Pavía, redactó en griego la carta al emperador y una profesión de fe, aunque se han conservado en latín. Pablo Diácono escribe: «En esta ocasión, Damián, obispo de la Iglesia de Ticino, compuso con tal motivo en nombre de Mansueto, arzobispo de Milán, una epístola muy útil y de recta doctrina, que aportó una notable contribución al sínodo» (*Hist. Lan.* 6, 4). Pablo, en el texto, usa el título con el que Damián, de origen y formación griegos, será conocido posteriormente.

El emperador Constantino es alabado en la carta por su obra e invitado a imitar a Constantino I y a Teodosio; se proclama la fidelidad a los cinco primeros concilios ecuménicos y se alaba la ortodoxia de los reyes longobardos. A ella se añade una amplia profesión de fe trinitaria y cristológica. Los dos textos junto con la *synodica* del papa Agatón fueron aceptados por el concilio, constituyendo la base de las decisiones conciliares.

Ediciones y estudios CPL 1170-1171; PL 87, 1261-1265 (MANSI 11, 203-208); *Expositio fidei* PL 87, 1265-1267 (PL 13, 651-655); G. P. BOGNETTI, *Storia di Milano*, vol II (Milano 1954) 190-193; DBI 32, 343-345; A. M. ORSELLI, *La città altomedievale e il suo santo Patrono: (ancora una volta) il «campione pavese»* (Roma 1979).

DIALOGUS SUB NOMINE HIERONYMI ET AUGUSTINI

En todas las ediciones completas de las obras de Jerónimo, comenzando por la *Princeps* del año 1648 y pasando por la de Erasmo, se recoge un texto anónimo posterior a Jerónimo con el título *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine*

animarum. El autor anónimo, que vivió en Italia meridional hacia la mitad del siglo V, podría ser cualquier monje huido de África en tiempos de Genserico (Gaiserico). Como el autor muestra simpatía por las tesis de Jerónimo sobre la creación del alma directamente por Dios frente al traducianismo espiritual agustiniano, el *Dialogus* ha sido insertado entre sus obras. Conoce bien toda la discusión anterior y el pensamiento teológico de los dos Padres, de los que extrae pasajes del diálogo, haciendo gala de una refinada técnica compilatoria, pues consigue perfectamente que los dos protagonistas mantengan sus posiciones. Agustín aparece más experto en la discusión teológica, incluso en la doctrina del pecado original y el bautismo de los niños, pero triunfa Jerónimo. El autor refuerza la tesis creacionista mediante citas bíblicas, especialmente del evangelio de Juan: «Mi Padre obra siempre, y yo tambien obro» (Jn 5, 17).

Sobre el mismo argumento de este diálogo hay también otra obrita posterior, bajo el nombre de Ambrosio de Milán, que afronta la misma cuestión, pero en realidad es muy inferior por la información y por la profundidad: es la *Altercatio contra eos qui animam non confitentur* En realidad es sólo una breve invectiva contra quienes piensan de ella de modo diverso.

Ediciones CPL 633 (epístola 37 de Jerónimo), PL 30, 216-271 (en la edición de 1846), PL 30, 270-280 (ed 1865). Texto y traducción italiana: I. TOLOMIO, *L'anima dell'uomo Trattati sull'anima dal V al IX secolo* (Milano 1979) 110-134 (con bibliografía). La *Altercatio* CPL 170; PLS 1, 611-613.

Estudios P. COURCELLE, *Littérature latine d'époque patristique*, en *Actes du premier Congrès de la Féd Intern des Ass d'études classiques* (Paris 1951) 287-307 (*Altercatio* 289); I. TOLOMIO, *L'origine dell'anima nell' Alto Medioevo* Medioevo 13 (1987) 51-73 (*Dialogus* 60-62, *Altercatio* 62).

SECUNDINO DE TRENTO

De Segundo (o Secundino) de Trento tenemos escasísimas noticias. Sabemos que fue monje y vivió hasta el 612. Bautizó en Monza al rey de los longobardos Adaloaldo, hijo de Teodolinda y Agilulfo. Fue autor de una breve *Historia Langobardorum*, perdida, de la que habla, sin embargo, Pablo Diácono *(Hist. Lang* 4, 7), que se sirvió ampliamente de ella. En ella, el autor parece manifestarse claramente a favor de los Tres Capítulos y elogiar la monarquía longobarda y, particularmente, a Agilulfo.

En el *Registrum Epistularum* de Gregorio I, en una carta del mismo Gregorio que se remonta al 599 y dirigida a un cierto Secundino, monje (IX, 147; cf. además JW, *Regesta*, 1673), se encuentra explicada con cuidado y afabilidad la sustancia de la controversia de los Tres Capítulos: el personaje al que está dirigida la carta parece que se debe identificar precisamente con Segundo de Trento.

Ediciones y estudios R. AIGRAIN, en A. FLICHE-V. MARTIN, *Historia de la Iglesia* V: *El nacimiento de Europa* (Valencia 1974) 27 y 32-33; K. GARDINER, *Paul the Deacon and Secundus of Trento*, en *History and Historians in Late Antiquity*, ed B. CROKE y A. M. EMMETT (Sidney 1983) 147-153 (sobre la posibilidad de que Pablo haya usado la Crónica anterior —actualmente perdida— de Segundo); C. AMANTE SIMONI, *Schede di archeologia Longobarda in Italia Trentino* SM 25 (1984) 901-955 (como fuente para la historia del ducado de Trento en el alto medievo es mencionada la *Historiola* de Secundo de Non o de Trento); R CERVANI, *La fonte tridentina della «Historia Langobardorum» di Paolo Diacono·* Atti Acc. Roveretana degli Agiati 26 (1986) 97-103 (se intentan reconstruir las intenciones de la obra de Segundo valiéndose de la *Historia* de Pablo), G. VOLTOLINA, *Secondo di Trento, un benedettino alla Corte dei Longobardi* Riv Cistercense 10 (1993) 51-58; D. A. BULLOUGH, *Ethnic History and the Carolingians an Alternative Reading of Paul the Deacon's «Hist Lang»*, en *Carolingian Renewal Sources and Heritage* (Manchester-New York 1991) 97-122.

JONÁS DE BOBBIO

Jonás (alrededor del 600-después del 659), un longobardo de Susa, se hace monje en Bobbio (Piacenza) en el 618. Era un amanuense del abad Atala (615-626 aproximadamente), y bajo el tercer abad, Bertulfo (aproximadamente 626-640), le fue pedido que escribiese la *Vita Columbani* (642 aproximadamente), el abad fundador del monasterio. Jonás no tuvo manera de conocer personalmente a Columbano, que había muerto ya hacía un año, pero estuvo en contacto con muchos de los que habían vivido con él, tanto en Bobbio como en las visitas a los monasterios fundados. Así pudo conseguir relatos de los testigos oculares y de los seguidores de Columbano que aún vivían en la abadía y en otros lugares, aparte de las fuentes que pudo recoger en la Galia en el año 640 con ocasión de su visita a las comunidades locales irlandesas. La obra está dedicada a Waldeberto, abad en Luxeuil, y Bobeleno, sucesor de Bertulfo en Bobbio. No menciona episodios que puedan desacreditar a su personaje, como la disputa con Galo cuando Columbano aban-

donó Suiza, su posición no ortodoxa en la controversia sobre la fecha pascual y sobre los Tres Capítulos. Algunos errores en la *Vita* han sido señalados por James Wilson *(Mélanges Colombaniens)*. Junto a la figura de Columbano, de la que trata el primero de los dos libros, se ponen de relieve también sus herederos espirituales; en efecto, en el segundo libro se habla de los discípulos y sucesores (Atala, Eustacio, Bertulfo, Meroveo, «los milagros de Eboriac» Faremoutiers), la abadía fundada por santa Burgundofara, que tenía un hermano monje en Luxeuil.

Jonás pone de relieve la acción de Dios en la vida y en la actividad de estos personajes, pero también la del diablo, responsable de las revueltas monásticas en Italia y en Francia. Narrando la vida de los sucesores, evidencia que la obra de Columbano no se detiene, sino que se continúa con ellos. Describe con precisión y riqueza de detalles la *peregrinatio* de Columbano encuadrada en las vicisitudes políticas y religiosas de su tiempo.

Escribió también la *Vida de Juan,* fundador del monasterio de Réomé; le había sido pedida cuando se detuvo durante un breve tiempo en aquella casa en el año 659 durante su viaje a Chalon-sur-Saône, convocado por Clotario III y por su madre *(Columbanus and Merovingiam Monasticism* 1981, 3). Además se atribuye a Jonás las redacción más antigua de la *Vita S. Vedastis episcopi Atrebatensis,* mientras que la otra se remonta a Alcuino de Tours. No se conocen con exactitud la fecha de la muerte de Jonás ni el lugar ni si llegó a ser abad de algún monasterio.

Vita Sancti Columbani Cf. CPL 1175 (1115); Kenney 48; BHL 742, 2773, 1478-1479, 1311-1312; *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* VI, 433s; PL 87, 1011-1184; MGH, scr. mer. IV (1902) 61-152 (KRUSCH); B. KRUSCH, *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedasti, Ioannis* (Hannover 1905) 1-294; *Jonas, Vita Columbani et discipulorum eius*, ed M. TOSI, con traducción italiana de E. CREMONA y M. PARAMIDANI (Piacenza 1965); F. G. NUVOLONE, *Il «Compendiolum Jonae», il «Sermo de charitate Dei ac proximi», il viaggio di Colombano a Roma e l'aggiornamento dell'orso Edizioni e spunti analitici* Archivium Bobiense 4 (1982) 91-165 (contiene la vida de los cuatro primeros abades de Bobbio: Columbano, Atala, Bertulfo, Bobeleno).

Vita Sancti Vedasti episcopi Atrebatensis CPL 1176 (2144); BHL 8501-8503. MGH, scr. mer. III, 1913, 406-413 (KRUSCH); KRUSCH, supra (1905) 295-320. Cf. BS 12, 965-968; CHEVALIER, Répertoire 1, 4912-4913.

Vita Sancti Ioannis abbatis Reomaensis CPL 1177 (2113); BHL 4424. MGH, scr. mer. III (1913) 502-517 (KRUSCH); KRUSCH, supra (1905), 321-344.

Traducciones *Inglesa* D. C. MUNRO, *Life of St Columban, by the Monk Jonas* (Philadelphia 1895). *Italiana*· en TOSI, supra (parcial del segundo libro). *Alemana* O. HAUPT, en *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* (Nova Series) 4, 1 (1982) 403-497 (sólo el libro primero). *Francesa* A. DE VOGUE-P. SANGIANI, *Jonas de Bobbio Vie de saint Colomban et de ses disciples* (Abbaye de Bellefontaine 1988) (completa).

Estudios Manitius 1, 182; 2, 798; Krusch, MGH, SRM IV, 1-152; G. METLAKE, *Jonas of Bobbio* Ecclesiastical Review 48 (1913) 563-574; M. MASSANI, *S Columbano di Bobbio nella storia, nella letteratura, nell'arte* Didaskaleion 6 (1928) 81-112, 6/2 (1928) 1-157; L. KILGER, *Die Quellen zum Leben der heil Columban und Gallus* Zeit. für schweizer. Kirchengeschichte 36 (1942) 107-120; *Mélanges Colombaniens Actes du congrès international de Luxeuil 20-23 juillet 1950* (Paris 1950); P. VACCARI *et alii, San Colombano e la sua opera. Convegno storico colombaniano (Bobbio, 1-2 Set 1951)*, Bobbio 1953; J. LECLERCQ, *Un recueil d'hagiographie colombanienne*· AB 73 (1955) 193-196; V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia* (Fonti s Studi di Storia Eccles. 2) (Genova 1962); S. PRETE, *La «Vita S Columbani» di Iona e il suo prologo* RSCI 22 (1968) 94-111, *Atti del Convegno internaz di studi colombaniani (Bobbio) 1965 Columbanus, pioniere di civilizzazione cristiana europea* (Bobbio 1973); B. LOFSTEDT, *Bemerkungen zur Sprache des Jonas von Bobbio* Arctos 8 (1975) 89-91; G. VINAY, *Alto Medioevo latino* (Napoli 1978) 65-82; D. NORBERG, *Un hymne de type irlandais en Italie*, en *Paradoxos Politeia*. Misc. Lazzati (Milano 1979) 347-357; H. B. CLARKE-M. BRENNAN (eds.), *Columbanus and Merovingian Monasticism* (Oxford 1981); F. G. NUVOLONE, *Il «Compendiolum Jonae»*, supra; I. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography* Peritia 1 (1982) 63-80; D. BULLOUGH, *Colombano* DBI 27 (1983) 113-129; A. DE VOGUE, supra, 19-90; ID., *En lisant Jonas de Bobbio Notes sur la Vie de saint Colomban* Studia Mon. 30 (1988) 63-103; ID , *La mort dans les monastères Jonas de Bobbio et les «Dialogues» de Grégoire le Grand*, en *Mémorial Dom Jean Gribomont*, Studia Ephemeridis Augustinianum (Roma 1988) 593-619; I. PAGNI, *«Iona»-«Ionatus»: a proposito della biografia di Giona di Bobbio* SM 29 (1988) 45-85.

EPISTULA APOLOGETICA

En una colección de textos latinos concernientes sustancialmente a la cuestión de los Tres Capítulos y sus repercusiones en Occidente (Paris BN, lat. 1682, manuscrito del siglo IX) se encuentra una *Epistula generalis seu apologetica contra Iohannem Ravennatem episcopum,* editada solamente por Claire Sotinel. Conocemos un Juan II, obispo de Ravena (578-595),

que había combatido contra los cismáticos de Aquileya y a quien Gregorio Magno dedica su *Regula pastoralis (Ep.* 1, 24a: MGH Epp. 1, 37s).

El autor, un monje o un eclesiástico, que dice expresamente que su *epistula* será anónima (cap. 1), se reconoce pecador y deseoso de alcanzar el perdón y la reconciliación eclesial, y se dirige al obispo Juan, que se niega a entrar en relación con él e incluso a tocar sus cartas. Él, que se siente culpable y condenado a prisión, se califica como *miser* del obispo, que a su vez es juzgado un no seguidor de Cristo y del apóstol Pablo al negarse a concederle el perdón. Más aún, Juan se alinea también contra el *papa universalis,* el pontífice romano, que, siguiendo en cambio el ejemplo de Cristo, se había interesado por su caso para absolverlo. El autor del escrito, obligado a permanecer en la cárcel y condenado a muerte, se alarga sobre el tema de la misericordia y del perdón así como a no desesperar de la salvación. El hombre debe imitar a Cristo, y, por tanto, el buen obispo también debe ir en busca de la oveja perdida. Acaba diciendo: «Y, por tanto, prosternado os suplico a no negaros a examinar mi caso con vistas a la reconciliación, para que felizmente seáis recompensado por el cielo durante la eternidad» (cap. 44). El documento es interesante también para la evolución de la disciplina penitencial a finales del siglo VI.

El autor, en la larga carta pública, hace referencia a tres autoridades: el obispo de Ravena, el papa y una autoridad política, que lo ha condenado a muerte, condena civil que distingue de la eterna. Según un cuidadoso estudio de Sotinel, la carta a Juan de Ravena fue escrita en los años 593-595, momento en el que las relaciones entre el papa Gregorio y Juan de Ravena eran tensas, aparte de que sólo son utlizadas las primeras obras de Gregorio. Por tanto, su autor podría ser alguien perteneciente a los cismáticos de los Tres Capítulos, que quería reconciliarse con la comunidad católica, lo que había sido ya aceptado por el Papa, pero se lo impedían aún las autoridades civiles (¿las longobardas?) y la negativa de Juan de Ravena.

Edición, traducción francesa y estudio: C. SOTINEL, *Rhétorique de la faute et pastorale de la réconciliation dans la Lettre apologétique contre Jean de Ravenne*, École française (Roma 1994).

CAPÍTULO V

ESCRITORES DE LA GALIA

Por YITZHAK HEN *

INTRODUCCIÓN

El esfuerzo misionero del siglo IV, a pesar de la fundación de iglesias rurales y de la actividad de Martín de Tours, no alcanzó completamente las zonas rurales de la Galia, que permanecieron sustancialmente paganas y sólo lentamente llegaron a ser cristianas, con fuertes residuos paganos incluso en los siglos siguientes. Gracias a la acción de Martín de Tours y de otros iniciadores se difunde también el movimieno ascético, alguna vez rigorista, pero inspirado también en modelos orientales a través de Juan Casiano. Las invasiones del siglo V de pueblos arrianos o paganos hacen difícil la obra de la Iglesia católica. En la Galia meridional, los reyes visigodos, arrianos, sobre todo Eurico (466-484), crean dificultades a los católicos; mientras los misioneros, en el norte, tratan de cristianizar a los francos paganos. La actividad culmina con la conversión al catolicismo del rey franco Clodoveo (entre el 497 y el 508) y del rey burgundo Segismundo (496).

Las sedes episcopales se adaptan a la coyuntura política creada de vez en vez por los reinos bárbaros. El obispo va a ir ocupando cada vez más una preeminencia política, como *defensor civitatis*, defensor de los pobres. En el siglo V, algunos aristócratas, al entrar en el clero, se afirman al servicio de la *romanitas*: la tradición romana y la fe cristiana. Las fundaciones monásticas desde Lerins, con Cesáreo de Arlés, a Luxeuil, fundado por Columbano, son también centros de cultura y de espiritualidad.

Con el final del reino de los burgundios (534), prácticamente toda la Galia está en manos de los reyes merovingios, pero dividida entre varios miembros de la familia con luchas dinás-

* Universidad de Haifa (Israel). Han colaborado con él en este capítulo: S. PRICOCO, R. BARCELLONA, T. SARDELLA, V. MILAZZO, B. CLAUSI, M. L. ANGRISANI, A. DI BERARDINO, M. SIMONETTI, F. GORI, cuyos nombres son indicados al final de sus respectivas contribuciones.

ticas, en las que los obispos están cada vez más implicados. La interferencia entre política y cristianismo conduce a la elección, sobre todo en el siglo VII, de clero indigno o la intromisión de los laicos en los asuntos eclesiásticos con la dependencia de la Iglesia del poder político.

En los primeros decenios del siglo V, la Galia, sobre todo la meridional, gozó de un gran florecimiento literario. Aunque no se pueda gloriar de personalidades de la talla de Agustín y Jerónimo, una cantidad de escritores que merecen todo respeto dan a entender el nivel y la importancia que allí asumieron las letras, expresión de una aristocracia muy fuerte de terratenientes, cuyas ambiciones culturales encuentran respuesta y fundamento en una óptima organización escolar. Esta clase dirigente está ya casi completamente conquistada por la Iglesia católica, que de aquélla comienza a sacar en buen número a los representantes de su jerarquía, mientras que se difunden con gran éxito los ideales monásticos, que tuvieron un propagandista de excepción en Martín de Tours y en las fundaciones más importantes de Marsella y Lerins.

Esta floreciente región, geográficamente muy expuesta, es la primera en sufrir a gran escala el flagelo de las invasiones bárbaras: algunas hordas la atraviesan para hacer daño en otros lugares (vándalos, suevos), otras se establecen de manera definitiva, primeramente como *foederati* del Imperio, luego como nuevos señores (visigodos, burgundios, francos): todos contribuyen a destruir los fundamentos de aquella prosperidad y de aquella organización. Aunque no falta un Salviano, que trata de interpretar la nueva situación en sentido histórico-teológico a la luz de un severo empeño de carácter moralista, la reacción mayoritaria es totalmente negativa: algunos, sobre todo poetas, lamentan de manera inmediata los desastres acarreados por las invasiones; otros tratan de enajenarse, al menos en el nivel literario, de la desagradable realidad presente y continúan escribiendo como si nada nuevo hubiese sucedido: en las cartas de Fausto de Riez y de Ruricio, en las obras biográficas de Constancio de Lyon y de Hilario de Arlés, la presencia de los bárbaros apenas se advierte: sin embargo, todos tuvieron que vérselas con ellos en mayor o menor medida.

Pero el intento de continuar haciendo literatura sin tener en cuenta la nueva realidad no podía ser más que efímero. La ruina de la organización romana, incluso en el campo escolar, y los grandes cambios de carácter político y social repercuten en la Galia del siglo VI, sobre todo en el ámbito cultural y literario. A mediados del siglo VI, cuando los africanos todavía son capaces de expresar sus intereses teológicos y poéticos con calidad literaria, y algún centro de Italia (Roma, Ravena) todavía puede alimentar una *institutio* de tipo tradicional, en la Galia incluso un exponente de la aristocracia de origen romano, como Gregorio de Tours, tiene que lamentar fundamentales carencias en este campo y limitarse a envidiar las capacidades literarias de Venancio Fortunato, galo de adopción, pero italiano de nacimiento y formación. Y no hablemos de la decadencia de los siglos VII y VIII: en efecto, a diferencia de cuanto sucede en la España visigoda, en la Galia la extensión y consolidación del dominio de los francos no se reflejan favorablemente en el campo cultural. En este sentido, un cierto despertar de los ambientes monásticos, favorecidos también por la aportación irlandesa, no es capaz de dar vida a una apreciable producción literaria, y las veleidades poéticas y lingüísticas de Chilperico, un rey ciertamente no de los mejores, son un caso aislado, privado de reales implicaciones de una más vasta influencia. Sea como fuere, no se debe olvidar un cierto florecimiento de la poesía rítmica, sobre todo por los desarrollos que tendrá en épocas posteriores, y, mucho menos, ciertas expresiones de literatura carente de compromiso, de tintes paródicos, que puede ser interpretada como un intento de evasión de la sofocante brutalidad del sistema.

La causa de esta decadencia será fácilmente señalada en el dominio de los francos: éstos no habían tenido, a diferencia de los godos y los burgundios, contactos prolongados con los romanos antes de su asentamiento en los territorios del Imperio y, cuando esto sucedió, se hallaban en situación de barbarie radical. Además, también como consecuencia de esta situación, no fueron capaces de darse una organización política unitaria o, en cualquier caso, eficiente, y esta carencia determinó un estado de violencia y desorden incompatible con las exigencias de carácter cultural. Pero a este motivo creo que hay que añadir otro, sólo parcialmente dependiente del primero: la incapacidad de los clérigos para actuar culturalmente de un modo válido. Tengamos presente que, a partir del siglo VI e incluso antes, la Iglesia ha permanecido en Occidente como la única organización capaz de alimentar una producción de carácter literario: a ella se debió tanto el florecimiento literario de Irlanda y de Inglaterra como el renacimiento de la España visigoda; pero en la Galia, los clérigos, aunque hicieron algo, no fueron capaces de realizar una empresa similar. ¿Por qué? Un primer motivo radica en la actitud de un cierto monacato, programáticamente hostil a las letras, vistas como expresión del *saeculum* del que trataba de

huir. Y el influjo de estos monjes era grande, porque de entre ellos eran a menudo elegidos los obispos: Julián Pomerio y Cesáreo atestiguan la conspicua presencia de pastores dotados de santidad, pero ignorantes y carentes de intereses en el ámbito cultural. Pero el motivo más importante de la decadencia cultural de la Iglesia pienso que ha de reconocerse propiamente en la condición de privilegio de que gozó desde que, a partir del comienzo del siglo VI, los francos se convirtieron del paganismo al catolicismo. En efecto, en los países dominados por los bárbaros de fe arriana (España, Italia, África), la Iglesia se mantuvo necesariamente separada del poder político, en África además le fue hostil, y esta independencia le permitió actuar de modo autónomo, también en el campo cultural; en cambio, en la Galia, la condición de favor de que gozó la Iglesia provocó una completa simbiosis con la clase política: de aquí la politización, mundanización y compromiso con la barbarie dominante, por lo que, barbarizada, ni siquiera fue capaz de actuar culturalmente de una manera eficaz. A esta decadencia se opusieron, en el plano eclesial y cultural, válidas excepciones: conocemos bien el empeño en ese sentido de Cesáreo de Arlés, y ciertamente no faltaron otros como él. En algún momento, su esfuerzo pareció destinado al fracaso. Pero precisamente a hombres como ellos les fue confiada la tenue llama que, debidamente alimentada desde el exterior, suscitaría el renacimiento carolingio.

Estudios generales E. MÔLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus antiques basiliques chrétiennes* (Paris 1950); M.-B. BRUGUIERE, *Littérature et droit dans la Gaule du Ve siècle* (Paris 1974); E. EWIG, *Spätantikes und Fränkisches Gallien* (Zürich-München 1976); N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Âge (IIIe-VIIIe siècles)* (Paris 1980); M. WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours* (Mainz 1982); J M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* (Oxford 1983); L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle naissance d'une cité chrétienne* (Paris 1983); J. M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West, 400-1000,* with a revised bibliography by R. Collins, reimpresión 1985; F. DOLBEAU et alii, *Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mil (SHG) Inventaire, examen critique, datation (avec annexe)* Francia 15 (1987) 701-731; M. VAN UYTFANGE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)* (Bruxelles 1987); P.-M. DUVAL, *Travaux sur la Gaule (1946-1986),* 2 vols. (Roma 1989); O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens* (Paris 1989), *Die Synoden im Merowingerreich* [Paderborn 1986]); A. ROUSELLE, *Croire et guérir La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive* (Paris 1990); B LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti fra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992); P. RICHE, *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècle)* (Paris 1993); R. VAN DAM, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993); M.-E. BRUNERT, *Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6 Jahrhunderts* (Aschendorf 1994); W. E. KLINGSHIRN, *The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge 1994).
(M. SIMONETTI).

FAUSTO DE RIEZ

a) La vida

Fausto nació, entre el 400 y el 410, en la Bretaña, probablemente insular (*ortu Britannum* dice Avito, *Ep 4 ad Gundobadum. .*). Entró muy pronto en el monasterio de Lerins. De aquel importante centro de espiritualidad y de cultura, en el que se formaron muchos grandes obispos-monjes de la Galia meridional de aquel tiempo, era todavía abad Honorato, que lo había fundado, y que posteriormente, en el año 427, llegó a ser obispo de Arlés. Cuando, en el 433, Máximo, sucesor de Honorato, fue elegido obispo de Riez, Fausto llegó a ser abad de Lerins. Rigió el monasterio, defendiendo los derechos contra las pretensiones de Teodoro, obispo de Fréjus (cf. Mansi, 7, 907-910), hasta que (en torno al año 460) sucedió a Máximo en la sede episcopal de Riez. Como obispo ejerció una gran influencia en la Galia meridional. A la manera de Sidonio Apolinar, en su nueva función se mantuvo fiel al rigor ascético aprendido en Lerins (MGH, AA 8, 152, 1), conservó estrechos contactos con el monasterio y se hizo célebre por sus dotes oratorias (*Carm.* 16, 104ss, 124ss, ibid., 241-242). En el año 462 estuvo presente en un concilio romano en representación de los obispo de la Galia. Ejerció como mediador entre el emperador Nepote y los visigodos. Por haberse opuesto con valor a las miras expansionistas de estos últimos y haber combatido su arrianismo, el rey godo Eurico, en cuanto conquistó la Galia meridional, lo exilió (476), aunque no sabemos dónde. Regresó a Riez hacia el año 485, donde murió una decena de años después. Genadio (*Vir. ill.* 86), que escribe cuando Fausto vive todavía, nos ofrece un elenco de sus escritos, defiende su doctrina sobre la gracia y lo llama docto en las Sagradas Escrituras.

Estudios R. LUQUET, *Saint Maxime, évêque de Riez* (Digne 1928); A.-G. ELG, *In Faustum Reiensem studia* (Uppsala 1937); ID., *In Faustum Reiensem adversaria* Eranos 42 (1944) 24-46; G. WEIGEL, *Faustus*

of Riez. An Historical Introduction (Philadelphia 1938); É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. 2. L'Église des Gaules au Vᵉ siècle* (Paris 1957); P. VIARD, *Fauste de Riez:* DSp 5 (1962) 113-118.

b) **Las obras**

1. *De gratia*

La obra por la que Fausto es recordado con más frecuencia y que lo ha implicado en vivísimas polémicas incluso después de su muerte y hasta los tiempos modernos es el *De gratia*. La calificación de semipelagiano, con la que los modernos sostenedores de la doctrina agustiniana lo han querido definir, no le hace justicia. Fausto fue un antipelagiano convencido, pero se opuso también al predestinacionismo, según la orientación de la teología y de la espiritualidad de Lerins. Se vio obligado a enfrentarse al predestinacionismo a causa de la doctrina algo tosca del sacerdote Lucidio, que condenaba a la perdición indistintamente a los paganos, a los niños no bautizados y a los pecadores y afirmaba que el libre albedrío había sido completamente anulado por la caída de Adán, que el baustimo sólo tiene valor para los predestinados y que Jesús no ha muerto por todos. Por iniciativa de Fausto, estas tesis fueron condenadas por el Concilio de Arlés (475), y Lucidio tuvo que retractarse. El *De gratia* parte de un claro rechazo de la doctrina de Pelagio. Después, Fausto se dedica a demostrar lo absurdo del fatalismo de Lucidio, para el que el alma racional del hombre, predeterminada por el Creador, sin espacio para la libertad, se comportaría como el árbol que crece inconscientemente, da fruto sin responsabilidad y se mueve como el mar bajo la acción del viento (I, 8). Fausto se guarda bien de poner en el mismo plano gracia y libre albedrío. La gracia tiene una superioridad absoluta, pero, respecto a las *gratiae speciales* (las llamaremos «gracias actuales»), la voluntad o, al menos, el deseo de hacer el bien es preliminar (I, 10). Antes de la redención fue posible la salvación —valga el ejemplo de Abel y de tantos descendientes suyos, como los patriarcas y algunos personajes paganos— porque la ley de la naturaleza permanecía escrita en sus corazones, y la imagen de Dios seguía impresa en su alma, que por consiguiente era naturalmente capaz de querer el bien, de elegir entre el bien y el mal (II, 8-10). Quicio de la doctrina de Fausto, pues, es que el pecado original no ha cancelado totalmente los dones de la naturaleza, como la razón y la voluntad, que el hombre recibió en el momento de la creación y que, por tanto, le

permiten comenzar la obra buena, que necesita de la gracia para ser cumplida; pero con esto no niega sino que afirma que inicio y cumplimiento de la obra buena son de Dios, en cuanto que Él es el autor tanto de la naturaleza como de la gracia. Esta tesis, que proponía una solución equidistante de las dos posiciones extremas del pelagianismo y del agustinismo y que valoraba los elementos más equilibrados de una y otra tesis, suscitó cincuenta años más tarde tempestuosas reacciones, que tendrán su epicentro siempre en la Galia meridional, en una región que, cuando aún vivía Agustín, parecía ser el lugar elegido para el choque de las dos tendencias. El ataque a la doctrina de Fausto sobre la gracia fue desencadenado por los monjes escitas. Tras su presión intervino también en la discusión el papa Hormisdas. Después interpelaron a diversos obispos occidentales y obtuvieron la intervención del africano y agustiniano Fulgencio de Ruspe, que en diversos escritos desarrolló una vigorosa polémica contra Fausto. Según sus adversarios, Fausto había subordinado la gracia al mérito, había atribuido la salvación sólo a la naturaleza. Y así fue fácil acercarlo a Pelagio, Celestio y Julián de Eclana. El Concilio de Orange del año 529, querido por Cesáreo de Arlés, aunque sin nombrar explícitamente ni a Juan Casiano ni a Fausto, rechazará sus tesis y aprobará definitivamente la doctrina agustinista. Pero la controversia sobre la gracia y el libre albedrío, como se sabe, no se agotó, y la disputa sobre la ortodoxia de Fausto siguió inevitablemente su camino en los siglos posteriores. De él se volvió a hablar en la época de la Reforma, cuando la controversia estalló de nuevo. En general han prevalecido los que lo han acusado de semipelagianismo, aunque no ha faltado quien lo ha defendido con ardor, como Juan Stilting en las *Acta Sanctorum* (28 septiembre, Anversa 1760, 651-714).

Ediciones: CPL 961; PL 58, 783-836; A. ENGELBRECHT, CSEL 21, 3-98.

Estudios: G.-G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe* (Paris 1929) (en las págs. 220-222); WEIGEL, cit., 157-165; É. AMANN, *Semi-Pélagiens:* DTC 14 (1941) 1833-1850; J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semi-pélagienne:* AnThA 13 (1953) 56-109; M. SIMONETTI, *Il De gratia di Fausto di Riez:* SSR 1 (1977) 125-145; C. TIBILETTI, *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez:* Aug 19 (1979) 259-285; ID., *La salvezza umana in Fausto di Riez:* Orpheus n. s. 1 (1980) 371-390; ID., *Fausto di Riez nei giudizi della critica:* Aug 21 (1981) 567-587; A. Th. SMITH, *De gratia: Faustus of Riez's Treatise on Grace and its Place in the History of Theology* (Ind. Notre Dame Univ. Pr. 1990).

2. *De Spiritu Sancto*

La composición de este tratado hay que ligarla obviamente a las vicisitudes históricas que, bajo la presión de los bárbaros, estaban favoreciendo el auge del arrianismo, pero posiblemente obedece también a una razón más específica, la aparición en aquella área de doctrinas macedonianas, de las que anteriormente el Occidente sólo había tenido noticias esporádicas, pero que en el tiempo de la invasión de los godos se difundían con el favor del renaciente arrianismo. De otro modo no podemos explicarnos por qué Fausto combate precisamente la herejía de los macedonianos, que debía de ser casi desconocida. A este propósito conviene recordar que Genadio nos ofrece también la noticia de otro opúsculo de Fausto, *Adversus Arrianos et Macedonianos* (que quizás haya que identificar con el *De ratione fidei*). El tratado sobre el Espíritu Santo se desarrolla en el surco de la tradición que ya se había consolidado a propósito del tema. Las fuentes de Fausto son Ambrosio, Rufino, Pseudo-Atanasio, quizás también Basilio y Dídimo. Pero como la documentación de Fausto sobre los macedonianos no tiene siempre correspondencia en estos autores, se ha propuesto la hipótesis de que tuvo a su disposición una fuente macedoniana de origen oriental que nosotros desconocemos y que le llegó presumiblemente a través de Casiano o de otros. La demostración de la divinidad del Espíritu Santo sigue las líneas de la tradición, que, frente a la objeción de que la Sagrada Escritura nunca dice que el Espíritu Santo es Dios, había intentado buscar afirmaciones indirectas de sus propiedades divinas en un cierto número de lugares del texto sagrado con la intención de asociar el Espíritu Santo a la obra del Padre y del Hijo y de subrayar su individualidad y su subsistencia personal para excluir que pueda ser considerado una mera potencia de Dios. Tradicional es también el planteamiento sobre el origen del Espíritu Santo y de su caracterización personal: Fausto excluye que sea inengendrado para distinguirlo del Padre, niega que sea engendrado para distinguirlo del Hijo y afirma la procesión *ab utroque*.

Ediciones: CPL 962; PL 62, 9-39; A. ENGELBRECHT, CSEL 21, 101-157.

Estudios: WEIGEL, cit., 153-156; M. SIMONETTI, *Fausto di Riez e i Macedoniani:* Aug 17 (1977) 333-354; ID., *Le fonti del De Spiritu Sancto di Fausto di Riez:* Siculorum gymnasium 29 (1976) 423-425.

3. *Epistulae*

El *corpus* de las *Epistulae* contiene doce: la *Ep.* 1, dirigida a Lucidio, elenca algunas proposiciones que compendian la doctrina predestinacionista que el destinatario tenía que rechazar para evitar la excomunión. La carta es anterior al tratado *De gratia*. Para evitar equívocos y afirmar una posición equilibrada, el elenco se abre con la condena de una proposición que sintetiza la doctrina pelagiana. Puntos fundamentales de la doctrina de Fausto son que quien peca después del bautismo puede salvarse, que ninguno está predestinado a la salvación o a la perdición (quien se pierde por propia culpa habría podido salvarse por gracia), que es necesario unir la iniciativa humana a la gracia. Fausto afirma con particular vigor el valor salvífico universal de la muerte de Cristo, que los predestinacionistas eran acusados de negar. La *Ep.* 2 contiene la respuesta de Lucidio, que se adhiere a los requerimientos de Fausto, que entretanto los había hecho propios el Concilio de Arlés del año 475, e incluso hace declaraciones contra el predestinacionismo todavía más detalladas. La *Ep.* 4 es de Paulino de Burdeos. La 5, que sostiene la corporeidad del alma, provocó hacia el 470 la reacción de Claudiano Mamerto en el *De statu animae*. La 6 y la 9 son consideradas espurias, pero el uso que Cesáreo (*Serm.* 69, 3) hace de la sexta debería garantizar su autenticidad. Las cartas 10, 11 y 12 están dirigidas a Ruricio.

Ediciones: CPL 963; PL 58, 835-868; MGH, AA 8, 265-298; A. ENGELBRECHT, CSEL 21, 161-220; A.-G. ELG, *In epistulam Fausti tertiam* (Uppsala 1946).

Estudios: A.-G. ELG, *In epistulam Fausti Reiensis tertiam adnotationes* (Uppsala 1945); E.-L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle del'âme humaine en Occident* (Paris 1959) 43-74; M. DI MARCO, *La polemica sull'anima tra «Fausto di Riez» e Claudiano Mamerto,* SEA 51 (Roma 1995).

4. *Sermones*

La espinosa cuestión de la autenticidad de los sermones editados bajo el nombre de Fausto en PL 58, 869-890 y en CSEL 21, 223-347 ha realizado importantes progresos con la edición crítica de las homilías del llamado Eusebio Galicano (CCL 101; 101A; 101B). El editor, Fr. Glorie, continuando el trabajo de J.-B. Leroy, ha abandonado la tesis de este último,

que había defendido denodadamente la pertenencia de toda la colección a Fausto de Riez, sosteniendo en cambio que en la colección pseudo-eusebiana han confluido y se han refundido textos, sobre todo homiléticos, de diversos autores. Entre ellos, los sermones de Fausto de Riez. El compilador (¿siglo VII?) se habría servido no directamente de los textos originales, sino de precedentes reelaboraciones que se pueden atribuir a Cesáreo de Arlés o a alguno de sus discípulos.

Morin, que había combatido la atribución de la colección a un solo autor, había atribuido con seguridad a Fausto el sermón 34 (ahora 35, CCL 101, 401-412), *De sancto Maximo episcopo et abbate*, cuya autenticidad ha sido después reforzada por E. Griffe. El sermón *De revelatione corporis beati Stephani*, que no forma parte de la colección pseudo-eusebiana, ha sido transmitido y editado ahora bajo su nombre (CCL 101B, 821-824 = CPL 974). Otro material homilético de Fausto ha sido descubierto en los sermones de Cesáreo de Arlés.

Ediciones: CPL 965ss; CPPM I, B 4615-4770; PL 58, 869-890; A. ENGELBRECHT, CSEL 21, 223-347; Fr. GLORIE, CCL 101; 101A; 101B; *Fausti Reiensis sermo de S. Maximo episcopo et abbate,* ed. S. Gennaro (Catania 1966).

Estudios: A. SOUTER, *Observations on the Pseudo-Eusebian Collection of Gallican Sermons:* JTS 41 (1940) 47-57; G. MORIN, *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent:* ZNTW 34 (1935) 92-115; J.-B. LEROY, *L'oeuvre oratoire de saint Fauste de Riez. La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse,* 1 (Strasbourg 1950) (dactilografiado); L. A. VAN BUCHEM, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte. L'origine de la confirmation en Gaule méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez* (Nijmehen 1967); É. GRIFFE, *Les sermons de Fauste de Riez:* BLE 61 (1960) 27-38; FR. GLORIE, en CCL 101 (1970) VII-XVII; ID., *Nouveau plaidoyer pour Fauste de Riez:* BLE 74 (1973) 187-192; A. M. TRIACCA, *«Cultus» in Eusebio «Gallicano»:* EpLit 100 (1986) 96-110; ID., *La maternità feconda di Maria Vergine e della Chiesa. Una riconferma da Eusebio «Gallicano»:* ibidem 101 (1987) 354-406; ID., *«Cultus» in Eusebio «Gallicano»:* Annali Fac. di Lettere Cagliari 6/7 (1985-1986) 207-226.

5. *De ratione fidei*

Engelbrecht volvió a recoger el texto del opúsculo de la *editio princeps* de Juan Sicardo (Basilea 1528), que lo tomó de un códice que no se ha vuelto a encontrar. J. Huhn ha defendido la autenticidad.

B. Fischer la ha puesto en duda. El contenido parece reflejar en todo caso el pensamiento de Fausto, y es verosímil que este opúsculo haya que identificarlo con el comprendido en el elenco de las obras de Fausto que nos ha dejado Genadio (*Vir. ill.* 86: *«Legi eius et adversus Arianos et Macedonianos parvum libellum»*). Contiene, en efecto, cuatro cuestiones y otras tantas respuestas. La primera está dedicada a los arrianos, y las otras tres tienen como argumento la divinidad del Espíritu Santo.

Ediciones: CPL 964; PL 39, 2176-2178 (parcial); A. ENGELBRECHT, CSEL 21, 451-459.

Estudios: J. HUHN, *De ratione fidei als ein Werk des Faustus von Reji:* ThQ 130 (1950) 176-183; B. FISCHER, en ThLZ 77 (1952) 279.

Dos sermones, *De ascensione Domini* (CPL 979) y *De mysterio SS. Trinitatis* (CPL 980) han sido atribuidos a un discípulo anónimo de Fausto (Galia, ¿siglo V-VI?).

Ediciones: G. MORIN, *Revue Charlemagne* 1 (1911) 162-166 (= PLS 3, 710-713).

(F. GORI).

PAULINO DE BURDEOS

Con certeza no se saba nada de este personaje, salvo que fue contemporáneo de Fausto de Riez, al que se dirige en un carta (la cuarta de la colección de *Epistulae* de Fausto; la siguiente es la respuesta: CSEL 21, 181-183 y 183-195). Avito de Vienne, en la epístola a Gundobardo, hace una referencia explícita a aquélla y se refiere al autor como «un cierto Paulino de Burdeos», al que juzga *stilo catholico et inreprensibili fide* (MGH, AA VI, 2, 29). Con frecuencia es identificado (en concurrencia con otro homónimo, obispo de Béziers) con el Paulino del que habla Genadio (*Vir. ill.* 68) como autor de obras sobre la penitencia, la cuaresma, la Pascua, la obediencia y los neófitos.

En la epístola se dirige a Fausto de Riez como a un maestro, planteándole algunas cuestiones que lo atormentan en torno al pecado y a la posibilidad de expiación. Además menciona, en más de una ocasión, a un *domnus meus Marinus eremita*, cuyo rigor lo había impulsado a dirigirse a Fausto.

A Paulino se le atribuye, en un códice de las *Regulae* monásticas de Benito de Aniano, un fragmento del *De poenitentia*, erróneamente adscrito también a Fausto de Riez, aunque no es

posible estar seguros de la identificación del autor y establecer, pues, de qué Paulino se trata (Morin). El pasaje tiene la forma de una *responsio* a una *quaestio*, planteada por algunos monjes, sobre el modo de hacer penitencia: se afirma que, desde el momento en que se renuncia al mundo y se elige la vida eremita, no es necesaria la penitencia por las culpas de la vida secular. Quien cambia de vida se duele de todo lo que ha hecho anteriormente y establece un pacto con Dios, a quien promete ahora *facturum se iustitiam de reliquo*. Por tanto, es necesario recibir frecuentemente la comunión, que *corporis... delicta consumit, animae vero sensum illuminat*.

También es dudosa la atribución de dos homilías sobre la cuaresma, publicadas en el volumen IV del *Spicilegium Romanum* de Mai, a partir de un códice Sessoriano del siglo VII-VIII.

En el *monitum*, el editor refiere el parecer del descubridor, el cardenal Besutius. Según éste, el autor era el Paulino del capítulo 68 de Genadio, que había de identificarse, a su parecer, con el obispo de Béziers.

Ediciones: Epistula 4: CPL 963; MGH, AA 8, 275-276 = CSEL 21 (1891) 181-183; *De poenitentia:* CPL 981 = Ps. Faustus: PL 58, 875-876 (= PL 103, 699-702). *Dubia*: CPL 982 (*Tractatus duo de initio quadragesimae:* A. MAI, *Spicilegium Romanum*, IV [Roma 1840] 309-316).

Estudios: Histoire litt. de la France 2, 461-465; Schanz IV, 1, 272-273; Bardenhewer IV, 588; G. MORIN, en B. POSCHMANN, *Die abendländischen Kirchenbusse in Ausgang des christlichen Altertums* (München 1928) 128s, n.4; cf. PLRE II, 847; S. ZINCONE, *Paulino de Burdeos:* DPAC II (Salamanca 1992) 1720.

(V. MILAZZO).

CLAUDIANO MAMERTO

a) **La vida**

Numerosas referencias a Claudiano se leen en Sidonio Apolinar (*Epistulae* 4, 3, 11; 5, 2), que lo alaba como hombre de cultura y filósofo cristiano: *peritissimus philosophus christianorum et quorumlibet primus eruditorum*; Genadio traza un rápido pero positivo perfil: *viennensis ecclesiae presbyter; vir ad loquendum artifex et ad disputandum subtilis*, añadiendo que compuso tres libros *de statu vel de substantia animae [Vir. ill.* 84 (83)]; alguna indicación se obtiene, finalmente, de sus mismos escritos. No conocemos la fecha de nacimiento ni el lugar, pero, algo mayor que Sidonio —cuyo nacimiento se sitúa entre el año 430 y el 431—, Claudiano debió de nacer en el segundo decenio del siglo V, quizás en Lyon. En la misma ciudad, donde él refiere haber asistido personalmente a las disputas de Euquerio (obispo desde el 434 al 450), probablemente con vistas a su instrucción. No es posible saber qué ciclo de estudios, públicos o privados, laicos o religiosos, haya seguido Claudiano. Pero su personalidad de escritor induce a creer que se formó en un ambiente sensible e interesado tanto por la filosofía como por la literatura clásica. Él mismo desempeñará, en lo sucesivo, un papel significativo como exponente de prestigio de un círculo de doctos preocupados por salvaguardar la cultura antigua y la lengua de Roma.

En una de las dos *Epistolae* de Claudiano que ha llegado hasta nosotros, *ad Sapaudum rhetorem*, en la que el autor lamenta la crisis cultural, encontramos un eco de las dificultades de aquellos tiempos. Después de haber transcurrido, al parecer, parte de la juventud en la región lionesa y después de haber conocido con toda probabilidad a Sidonio, con quien mantuvo una relación de amistad, llegó a ser sacerdote en la iglesia de Vienne. En esta sede colaboró prácticamente con su hermano Mamerto, obispo de la ciudad en torno al 460, ejerciendo actividades pastorales, ocupándose de los clérigos, del pueblo y de los necesitados. Sidonio pinta un cuadro encomiástico de sus dotes ético-espirituales además de las intelectuales (*Epistulae* 4 y 11); en esta misma carta celebra la triple ciencia, romana, ática y cristiana, de Claudiano con un epitafio en memoria del amigo, cuya tumba había ido a visitar a Vienne en el invierno del 474-475. La muerte de Claudiano se piensa que había tenido lugar poco tiempo antes.

b) **Las obras**

De Claudiano poseemos, ante todo, el tratado *De statu animae* en tres libros, cuya fecha de composición (469-470) se deduce con una cierta precisión por la dedicatoria. La obra está, en efecto, dirigida a Sidonio, caracterizado como *praefectorius patricius*, en referencia al cargo de prefecto de la Urbe, que desempeñó en el 468. No mucho tiempo después, Sidonio es ordenado sacerdote y, en el 471, fue elegido obispo de Clermont Ferrand. Claudiano redactó este escrito como respuesta al opúsculo *Adversus eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incor-*

poreum, que circulaba en aquella época sin nombre e identificado hoy con la última parte de la *Ep.* 3 de Fausto de Riez *(Ep* 3, ed. Engelbrecht, 173-181), que concluía afirmando perentoriamente: *unus ergo Deus incorporeus est.*

Claudiano dirige a menudo expresiones de áspera reprobación a la enseñanza del autor anónimo, cuya identidad no está excluido que conociese, considerando sus tesis de dudosa ortodoxia. El tratado de Claudiano resulta mucho más extenso que el texto de Fausto; el autor se justifica, en el penúltimo capítulo, explicando que es menos simple probar una verdad que negarla.

En el prefacio encontramos una concisa información sobre el contenido de cada libro. Los capítulos I y II constituyen la verdadera y propia introducción al trabajo. Claudiano incluye entre los vicios peores la arrogante ignorancia de quien se obstina tercamente en sostener opiniones erróneas y recuerda poco después cómo se ha encontrado con el opúsculo que contiene la falaz doctrina. Con el primer libro se empeña en resolver el problema de la naturaleza del alma recurriendo a pruebas racionales con un procedimiento dialéctico. Resulta interesante el discurso sobre los ángeles y la comparación establecida entre éstos y los hombres. En el segundo, Claudiano pasa revista a las argumentaciones en favor de la incorporeidad del alma de los más autorizados pensadores del pasado, con el fin de apoyar de manera más contundente su tesis. Comienza con los escritores paganos, griegos y romanos, porque también ellos, indagando la verdad del mundo, llegaron hasta Dios. Se dirige luego a los testimonios de los Padres de la Iglesia, de la Sagrada Escritura, del apóstol Pablo y de las palabras de Cristo transmitidas por el Evangelio.

El último libro profundiza, en parte, algunos temas ya desarrollados, pero está dedicado, sobre todo, a la puntual refutación de la doctrina de su adversario. Finalmente, Claudiano resume sus disertaciones, fijándolas esquemáticamente en diez proposiciones por simplificarlas y hacerlas más aprovechables.

En el contencioso sobre la naturaleza del alma, que implicó también a otros escritores cristianos, se contraponen en realidad dos diversas concepciones del hombre dentro de la misma perspectiva religiosa, volviendo una vez más sobre el indisoluble binomio cuerpo-alma, carne-espíritu. Por otra parte, se trata de dos concepciones no siempre perfectamente antitéticas: de ambas emerge una fuerte necesidad de purificación y de liberación de las cosas terrenas, pero derivan soluciones diferentes del citado dualismo. La exaltación de la incorporeidad del alma puede asumir diversos significados: comporta, por un lado, una

mayor devaluación del cuerpo, según el pensamiento neoplatónico y porfiriano, mientras, por otro, reivindica la nobleza del hombre —que, en su individualidad, combina corpóreo e incorpóreo— como imagen de Dios, y atribuye al hombre la función de mediador entre lo creado y el Creador. De los diferentes resultados a los que llegan las dos doctrinas dependen finalmente el sentido de las opciones monásticas y el papel de la filosofía en las especulaciones teológicas. A este propósito sería interesante verificar si Claudiano hizo experiencia de vida ascética durante su juventud, antes de ser promovido al presbiterado, como Sidonio induce a suponer (4, 11, 6).

Una cuestión muy compleja y todavía debatida concierne a las fuentes de la obra y, en particular, al modo en que Claudiano las ha utilizado. Algunos mantienen que el escritor ha leído personalmente la mayor parte de los autores que nombra; otros, por el contrario, sostienen que ha tomado de Porfirio las citas de Platón y de los filósofos antiguos. Quien se ha ocupado de la lengua y del estilo del *De statu animae* (Alimonti) ha creído individuar en Apuleyo uno de los modelos más significativos del texto, lo que no sorprende si se considera el prestigio de que este último gozaba en Agustín, reconocido unánimemente como maestro indiscutido de Claudiano.

Muy importantes para conocer la personalidad, el ambiente y la «poética» de Claudiano son las dos cartas: una dirigida a Sidonio, y otra, ya mencionada, a Sapaudo. Claudiano, después de haber enviado su trabajo sobre el alma a Sidonio y no recibir una oportuna valoración, escribe brevemente al amigo para solicitar una respuesta. Lamenta afectuosamente su silencio y el hecho de no poder ir personalmente junto a él a causa de las tristes condiciones de los tiempos. Algo más larga es la carta con la que Sidonio se excusa, prodigándose en apreciaciones y expresiones de admiración, sobre todo por el arte con que Claudiano ha sabido templar una materia áspera y espinosa. Aunque el tono hiperbólico de Sidonio tenga que ser justamente valorado, su estima real con respecto al escritor parece confirmada por el hecho de haber reproducido la carta en su epistolario (4, 2), honor que no concede a ningún otro de sus correspondientes. Por otra parte, estudios recientes reconocen también a la prosa de Claudiano un nivel doctrinal muy alto, y lo consideran una de las últimas voces de relieve en el panorama de la producción literaria gala, destinada a vivir una grave caída en el siglo posterior.

La epístola a Sapaudo, un retor que enseñaba en Vienne, comienza con una celebración de Grecia *disciplinarum omnium*

atque artium magistra, y continúa considerando que la cultura atraviesa una profunda crisis, no tanto por la falta de ingenios cuanto por la negligencia y la pereza imperantes. Si en la Galia sobrevive una cierta tradición de las antiguas disciplinas —continúa Claudiano—, es mérito de Sapaudo, que ha resucitado los estudios. El autor concluye, finalmente, con lo que puede llamarse una «declaración de poética», indicando a Sapaudo los autores en los que conviene inspirarse y los que han de ser rechazados.

De la producción poética de Claudiano a la que hace referencia Sidonio y algunos manuscritos interpolados de la obra de Genadio, no parece haber sobrevivido nada. Si debemos prestar fe a las palabras de Sidonio: *psalmorum hic modulator ac phonascus / ante altaria fratre gratulante / instructas docuit sonare classes,* Claudiano cultivó también el canto y la música y enseñó himnos a los fieles. Sidonio atribuye también a Claudiano la composición de un Leccionario, que Morin ha creído hallar en una carta pseudo-jeronimiana enviada a un tal Constancio.

Ediciones: De statu animae: CPL 983; PL 53, 697-780 (siguen las dos *Epistolae*, 779-786); CSEL 11, 18-197; *Epistola ad Sapaudum:* CPL 984; CSEL 11, 203-206.

Estudios: G. MORIN: RBen 30 (1913) 228-231; DTC 9, 1809-1811; RAC 3, 169-181; U. MORICCA, 3, 941-956; P. COURCELLE, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1948) 223-235; EC 3, 1793; N. K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul* (London 1955) 207-211; E. L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris 1959); E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* II (Paris 1957) 215-216; G. MATHON, *Claudien Mamert et la christianisation de la psychologie néo-platonicienne:* MSR 19 (1962) 110-118; S. PRICOCO, *Studi su Sidonio Apollinare:* NDid 15 (1965) 69-150, especialmente 113-140; G. MADEC, *S. Ambroise et la philosophie* (Paris 1974) 260-262; T. ALIMONTI, *Apuleio e l'arcaismo in Claudiano Mamerto*, en *Forma Futuri.* Studi in onore di M. Pellegrino (Torino 1975) 189-228; A. SOLIGNAC, DSp 10, 186-190; M. CRISTIANI, *L'espace de l'âme. La controverse sur la corporéité des esprits, le «De statu animae» de Claudien Mamert et le «Periphyseon»*, en *Eriugena. Studien zu seinem Quellen*, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27-30 August 1979, ed. W. Beierwaltes (Heidelberg 1980) 149-163; S. COSTANZA, *Claudiano Mamerto:* DPAC I (Salamanca 1991) 430; M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari* (Roma 1986) 105-106 (103-148, para un cuadro general del ambiente histórico-cultural); S. PRICOCO, *Filosofi e professori di filosofia. Vecchi e nuovi modelli culturali tra IV e V secolo,* en *Monaci Filosofi e Santi* (Soveria Mannelli 1992) 297-317 (para la figura del filósofo en época tardoantigua); M. DI MARCO, *La polemica sull'anima tra «Fausto di Riez» e Claudiano Mamerto*, SEA 51 (Roma 1995).

(R. BARCELLONA).

RURICIO DE LIMOGES

Ruricio era un galo-romano perteneciente a la clase senatorial, emparentado con los Anicios italianos y los Avitos galo-romanos. Se había casado con Iberia, hija de Ommacio, antes del año 469, y habían tenido cinco hijos y una hija. Como su pariente Sidonio Apolinar, Ruricio había abrazado la vida eclesiástica con una edad madura. Por mutuo acuerdo, Ruricio e Iberia organizaron su propiedad en Gurdo, cerca de Cahors, y entraron en la vida religiosa. Ruricio llega a ser clérigo en la iglesia de Limoges y, posteriormente, es elegido obispo de la ciudad en el 485. Como, en los últimos años de su vida, su salud se había ido quebrantando continuamente, la enfermedad le impidió participar en el Concilio de Agde del año 506. Las fuentes lo mencionan por última vez en el 507, y debió de morir no mucho después.

Como todo joven galo-romano de la aristocracia, recibió una educación clásica y fue muy apreciado por su preparación literaria por Sidonio Apolinar y Fausto de Riez. Sin embargo, como muchos otros de sus contemporáneos, Ruricio era muy modesto en la valoración de su obra, diciendo que no se podía comparar siquiera con la del más iletrado escritor. En aquellos turbulentos años del siglo V, en que la tradicional estratificación social del Imperio romano estaba siendo sacudida, Ruricio consideraba la educación como el instrumento con el que los jóvenes aristócratas podían confirmar su condición aristocrática. Se empeñó fuertemente en transmitir esta educación clásica a sus hijos, nombrando como educador de éstos al retor Esperio, uno de los amigos de Sidonio.

De la producción literaria de Ruricio se conservan solamente ochenta y dos cartas subdivididas en dos libros. La temática principal de estas cartas, especialmente de las escritas antes de abrazar el estado eclesiástico, es el culto de la amistad y el afianzamiento de los lazos familiares. Están, por tanto, ligadas a los aspectos más locales y personales sin que ningún elemento de implicaciones históricas se refleje en ellas. Los bárbaros —por señalar solamente un ejemplo— no son mencionados por Ruricio ni siquiera una vez. El estilo adornado y enrevesado es

una característica típica de su generación así como los temas tratados en su correspondencia.

Ediciones: CPL 985; PL 58, 67-124; B. Krusch (ed.), MGH, AA 8 (Berlin 1887) 299-350; A. Engelbrecht (ed.), CSEL 21, 1891, 351-442; R. DEMEULENAERE, CCL 64, 1985, 311-394.

Estudios: M. SCHANZ, 550-551; A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule* (Paris 1943) passim; K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Darmstadt 1948) 209-210; H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Rome 1950) passim; H. HAGENDAHL, *La correspondence de Ruricius* (Göteborg 1952); M. DUCHEIN, *Le premier écrivain limousin, Ruricius:* Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin 36 (1955) 17-22; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'occident barbare VIe-VIIIe siècles* (Paris ^{2}1962) passim (traducción italiana, Roma 1966); M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien:* Beihefte der Francia 5 (Sigmaringen 1976) passim; M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes* (Paris 1979) passim; PLRE II, 960; R. W. MATHISEN, *Epistolography, Literary Circles and Family Ties in Late Roman Gaul*, en Transactions of the American Philological Association 111 (1981) 95-109; ID., *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition* (Austin 1993) passim; J. HARRIES, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome* (Oxford 1994) 32.

SIDONIO APOLINAR

a) **La vida**

Sollius Apollinaris Sidonius: con estos nombres firma Sidonio en la dedicatoria de una composición en versos a Magno Félix *(Carm.* 9); las firmas de sus propias cartas así como las cartas que le dirigen sus contemporáneos asimismo le atribuyen en varios manuscritos el nombre *Gaius* y también *Modestus*. La mayor parte de las noticias concernientes a su vida y a su familia se desprenden de sus escritos. Probablemente nació en Lyon (cf. *Carm.* 13, 23s; *Epistulae* I, 5, 2; I, 8, 1; IV, 25, 5: *Lugdunum* aparece recordada como ciudad natal, *civitas nostra, patria*) el 5 de noviembre, como atestigua un dístico suyo (cf. *Carm.* 20, 1s: *«Natalis noster nonas instare novembres / admonet»);* el año de nacimiento —el 430 ó el 431— se deduce de *Ep.* VIII, 6, 5, donde Sidonio declara que el 1 de enero del 449 (toma de las insignias por parte del cónsul Asterio en Arlés), él entraba en la adolescencia: *adulescens atque adhuc ex puero*. Pertenecía a una rica familia de la aristocracia galo-romana. El abuelo y el padre

habían sido prefectos de las Galias, el primero bajo el usurpador Constantino, el segundo bajo Valentiniano III. Recibió una cuidada educación, primeramente en su ciudad natal, luego en Arlés, y aprendió incluso el griego, hasta el punto de ser capaz de comparar a Menandro con Terencio, poniendo en paralelo el texto griego y el latino y percibiendo las peculiaridades métricas *(Ep.* IV, 12, 1-2). Los años de escuela, los estudios de retórica y de filosofía, los maestros y los condiscípulos son recordados con frecuencia, incluso en los escritos más tardíos. Movido por la acostumbrada inclinación a la hipérbole y por la natural nostalgia con que mira la juventud lejana, Sidonio idealiza aquellos años y el magisterio recibido hasta ofrecer de las escuelas de Arlés la imagen de *ateliers* de altísima sabiduría y fragua de geniales filósofos: de aquellas escuelas habla pomposamente como *«Platonis Academia»*, *«collegia complatonicorum»*, un verdadero y propio *Athenaeum* (*Ep.* IV, 1, 5).

En torno a los veinte años se casó con Papianila, hija de Avito, que al poco tiempo fue elegido emperador. De la conspicua dote de la mujer formaba parte Avitacum (Aydat), una gran posesión junto a Clermont, que Sidonio tuvo como su residencia preferida y celebró en versos entusiastas *(Carm.* 18). En enero del 456 acompañó a su suegro a Roma y celebró la toma de las insignias con un panegírico. Derrocado Avito por la coalición de Mayoriano y Ricimero y despojado de los atributos imperiales, Sidonio consiguió escapar a la ruina de su suegro y, en el 458, acogió en Lyon al emperador Mayoriano con un nuevo panegírico. Asesinado éste por Ricimero, Sidonio se alejó durante algunos años de la vida pública y se retiró —a leer, a escribir y a cultivar las relaciones con los amigios— a sus posesiones de Avitacum. A estos años, del 461 al 467, se remontan la mayor parte de las poesías recogidas en las *nugae (Carm.* 9-24) y los primeros libros de las cartas. Este período de retiro acabó en el otoño del 467, cuando, solicitado por una carta oficial, Sidonio se trasladó a Roma. Allí, algún mes después (el 1 de enero del 468), pronunció un panegírico en honor del emperador Antemio. Como recompensa fue nombrado prefecto de la Urbe para el 468. Cumplido el encargo —no sin alguna dificultad (cf. *Ep.* I, 10)— volvió a la Galia. Aquí, mientras presionaban los visigodos, después de haber pasado un período en la soledad de sus posesiones, cambió el curso de su vida: después de haber sido —probablemente— ordenado sacerdote, en el 471 fue elegido obispo de Arvernum (Clermont Ferrand). No se trató de una crisis interior, sino de una elección no infrecuente en la aristocracia del tiempo, a la que, ante los bárbaros,

no le quedaba más que «renunciar o a la patria o a la cabellera» *(Ep. II,* 1, 4). Pero Sidonio afrontó con seriedad la nueva condición y la grave responsabilidad que iban ligadas a la carga episcopal, especialmente en aquellos años en que la desestructuración del sistema imperial y la rebeldía de las magistraturas más altas atribuían al obispo tareas nuevas de representación y organización de la ciudad. Renunciando a la vida anterior y a la familia y cumpliendo con esmero su alto ministerio, hizo frente a las necesidades y a las emergencias de la diócesis mientras progresaba el avance de los godos, y también se hizo animador de la resistencia contra los bárbaros. Por eso, cuando la Alvernia cayó en manos de Eurico, Sidonio fue obligado a marcharse al exilio a Livia, cerca de Carcassone. A finales del 476 o en el 477 fue autorizado a regresar a Clermont, no antes de haber rendido homenaje, incluso con una composición en versos, al rey visigodo. Los restantes años los dedicó a sus ocupaciones episcopales, componiendo otras epístolas y algún que otro poema. La última de las cartas que puede ser fechada es del 481, pero por referencias (no del todo ciertas) de otras cartas a acontecimientos posteriores, la fecha de la muerte de Sidonio ha de ser colocada después del 486-487. Después de su muerte fue venerado como santo; su fiesta se celebra todavía, en Clermont, el 23 de agosto.

b) **Las obras**

1. *Los escritos en verso*

Las composiciones en verso de Sidonio han llegado hasta nosotros en una colección de 24 poemas, reunida por el autor mismo, casi seguramente en el 469. Parece ser el resultado de la unión de dos colecciones independientes, la de los tres panegíricos en hexámetros en honor de Antemio (548 versos), de Mayoriano (603 versos) y de Avito (602 versos), precedido cada uno por un breve prefacio también en verso, y la de los *epigrammata* o *nugae*, en metros variados. Originariamente fueron extrañas a ésta y añadidas en un segundo momento algunas composiciones de notable extensión (los poemas 9, 11, 15, 16, 22 y 23) y un grupo de breves o brevísimas composiciones, que son o ligeros prefacios (los poemas 10 y 14 introducen respectivamente los poemas 11 y 15, que son dos epitalamios) o billetes de ocasión. El poema 24 *(Propempticon ad libellum)* es la despedida del poeta y cierra la colección. Otras trece composiciones, de metro variado, se hallan insertas en sus cartas: se trata de epitafios, inscripciones para iglesias, elogios de amigos y de sus escritos.

Las composiciones más importantes y laboriosamente construidas son los panegíricos, pronunciados —en orden inverso respecto al que los leemos— en el 456 (en honor de Avito), en el 458 (en honor de Mayoriano) y en el 468 (en honor de Antemio). Compuestos en honor de personajes diversos que llegaron al trono en condiciones muy diferentes —un senador galo grato a los godos, un jefe militar nombrado por Ricimero, un gran señor, experto en filosofía neoplatónica, enviado por Constantinopla—, los tres panegíricos son muy semejantes en la estructura, en la concepción y en el tono. En los tres aparece una escena alegórica en la que los pueblos piden el nuevo emperador a la divinidad: Avito es pedido por Roma a Zeus en medio de una asamblea de los dioses; en el caso de Mayoriano, África suplica a Roma que le conceda un caudillo que lo vengue de Genserico; en el panegírico de Antemio, Italia visita al Tíber y le pide que interceda ante la Aurora para que llegue del Oriente el nuevo soberano. No faltan las referencias mitológicas, los complacidos discursos descriptivos, la prosopopeya de Roma, la peroración final, la alegoría; los versos están entretejidos con alusiones clasicistas y préstamos de Virgilio, Ovidio, Estacio y Claudiano; prevalecen, tediosas y a veces insoportables, la hipérbole y la alabanza adulatoria. De ésta, el autor se redime sólo por un sentimiento permanente y profundo: la afección a Roma, al Imperio, a sus tradiciones civiles y culturales. Evocación del pasado y narración de las emergencias presentes se anudan en un trenzado continuo, en el que los héroes de la Roma antigua son propuestos como modelos irrevocables a los protagonistas del presente: por haber preferido la patria a la amistad de Teoderico, Avito es comparado con Fabricio, que rechaza los presentes de Pirro; Antemio es situado con Camilo y Cincinato; como Cincinato, Mayoriano depone las armas para ocuparse de sus tierras; los vándalos parecen resucitar la amenaza de Aníbal, y Mayoriano, que se prepara para enfrentarse a Genserico, recuerda a Augusto en lucha con Cleopatra.

Los mismos ingredientes —el recurso a la mitología, la descripción, la acumulación de noticias históricas y eruditas— y la construcción cansina caracterizan las otras composiciones más extensas. De ellas, el poema 9 *(Ad Felicem)* constituye la dedicatoria y, bajo forma de largas pretermisiones, serpentea a través de insistentes desfiles de episodios mitológicos y catálogos literarios; el poema 22 es una cuidada descripción de Burgus y

sus orígenes; los poemas 16 y 23 son elogios de Fausto, durante un tiempo abad del célebre cenobio de Lerins y ahora obispo de Riez, y de su amigo Consencio de Narbona, literato y político brillante. Entre las poesías breves quizás merecen ser mencionados el poema 20, una graciosa invitación a su cuñado Ecdicio, recién desposado, al que se augura una pronta prole, y el poema 17, a su amigo Ommacio, rico y acreditado patricio de la Alvernia, al que el poeta, partiendo de elementos de Catulo y de Horacio, invita a comer con ocasión de un cumpleaños: composiciones airosas y agradables, aunque hay que considerar infructuoso el intento de quien ha querido descubrir en el segundo un tipo nuevo de cumpleaños cristiano, anillo de conjunción entre Paulino de Nola y Ennodio de Pavía.

Artificiosas, frías y carentes de originalidad, las poesías de Sidonio son por lo general métricamente correctas y compuestas con una buena técnica. A menudo el autor —como sucede no infrecuentemente en la literatura de su tiempo— aplica estructuras métricas sofisticadas y complejas, en el uso de las cuales, aunque no evita el artificio gratuito y cansino, se muestra capaz de construir un producto refinado, elaborado con un sutil trabajo de montaje: es el caso de lo que él llama *versus recurrentes*, es decir, los versos recíprocos y los palíndromos, que se caracterizan porque pueden ser leídos de derecha a izquierda así como de izquierda a derecha. Como sucede también en sus cartas, Sidonio acompaña siempre sus composiciones poéticas con expresiones de modestia y de desprecio, poniendo de manifiesto su propia impericia y advirtiendo que sólo por el deseo de hacer algo grato a los amigos y a los peticionarios se ha atrevido a componer poesía. Sus *carmina* —afirma él— son *impolita, rusticana*, incluso *foeda*, no más que *cantilenae* o *nugae;* sus versos no son parangonables a los de los poetas verdaderos; los metros son rudos; los pies, *claudicant*. Es la humildad típica de los literatos de aquel tiempo e inherente a sus gustos preciosistas. En realidad, Sidonio se siente orgulloso de su talento tanto de improvisador como de versificador capaz de aventurarse en los metros más variados: en el hexámetro, en el dístico, en la estrofa sáfica, en el yambo veloz. En las cartas que cierran la colección epistolar, Sidonio, mientras afirma repetidamente que los versos no convienen a un hombre de Iglesia y que el tiempo de las *nugae* pasó hace muchos años, vuelve a proponer viejas composiciones y compone también nuevas, aunque pidiendo indulgencia para quien, como él, reemprende una práctica ya en desuso desde hace mucho tiempo *(Ep.* IX, 15, 2: *«Ignosce desueta repetenti»);* en la última, que es considerada su testamento literario, recupera entre las cartas amarillentas de su archivo una poesía en metro sáfico, para la que pide al destinatario un juicio indulgente, pero no consigue disimular su orgullo por su hábil composición técnica y métrica.

2. *El epistolario*

Las cartas son 147, divididas —según el modelo de Plinio el Joven y de Símaco— en nueve libros. Su disposición no es cronológica, sino que obedece a preocupaciones literarias y artísticas y, sobre todo, con el fin de variar la sucesión de los temas. Muy probablemente el autor publicó inicialmente, varios años antes de la edición definitiva, un solo libro, quizás no demasiado afortunado, si ha de ser contado entre los escritos que, como Sidonio lamenta en una carta en torno al 470 *(Ep.* III, 14), fueron atacados por malvados detractores. Vino después una edición de los primeros siete libros, alrededor del 477, a la que se añadieron posteriormente un octavo y un noveno libro. La fecha de cada una de las cartas no siempre se puede precisar. Se debe sobre todo a Loyen la datación más fiable de la mayor parte de ellas.

Compuestas con una prosa frondosa y cuidadísima, sostenida por un uso constante —a veces incluso fastidioso— de los medios retóricos, las cartas de Sidonio son «cartas artísticas», redactadas para ser publicadas y destinadas a la posteridad. La palabra rara e inesperada, la acumulación de adjetivos, los juegos verbales complicados, la conclusión rítmica del período son los rasgos característicos de la prosa de Sidonio. Por la teoría intelectualista del arte, concebida como el fruto de una cultura fundada en el principio de la imitación y como el resultado del ejercicio continuo y escrupuloso de la lima, del *pulir*, por las insistentes profesiones de modestia con las que el autor cuanto más empequeñece (hasta la autodenigración) su obra tanto más desea el aplauso de los amigos y el reconocimiento de los lectores, por la insistencia en fórmulas corteses, cumplidos y elogios, por el vivo sentimiento de patriotismo, estas cartas son expresión de las costumbres preciosistas de una aristocracia culta y refinada, amante de la hipérbole hasta la extravagancia y tanto más orgullosa de la propia cultura romana cuanto más aparecía amenazada por la presencia de los bárbaros.

Con los bárbaros mantuvo Sidonio la oportunidad del compromiso. Apoyó la política de Avito y Mayoriano, que promovían el *foedus* con los visigodos, y tuvo a los burgundios como

aliados en la defensa de Clermont; a él se debe también un retrato altamente elogioso del rey visigodo Teoderico II. Sin embargo, rechazos aristocráticos y signos de desprecio e intolerancia rebosan en las cartas de este gran señor galo-romano, que no se resignó nunca al contacto con los ocupantes ni toleró la grosería, los excluyó con los esclavos de la sociedad civil de la *civitas romana*, que es la patria de las leyes, de las letras, de la libertad (*Ep.* I, 6, 2). Pero no sólo sobre este tema las cartas de Sidonio ofrecen testimonios de gran interés. En ellas se desliza una enorme mies de noticias, a veces únicas, sobre la sociedad gala del siglo V, sobre la situación del Imperio, sobre la Iglesia, la cultura y las modas culturales; aparecen dibujadas con más frecuencia y eficacia que cualquier otro aspecto la vida y las costumbres de las clases aristocráticas. A veces se esconden cuadros de vida serena, como en la epístola a Donidio (II, 9), donde hay una estudiadísima descripción de la estancia de Sidonio en las villas de sus amigos Ferreolo y Aplonar, de las bibliotecas ricamente dotadas, en las que encuentran sitio los máximos representantes de la sabiduría clásica y cristiana, de las conversaciones que se mantenían; otras veces se expresan los problemas de estas clases en una época en la que, por un lado, la desestructuración política y administrativa del Imperio genera crisis de valores e inseguridad social y, por otro, la Iglesia y el monasterio ofrecen, además de nuevos anclajes a las conciencias, nuevos instrumentos de recalificación social. Se alude a cuestiones monásticas, se perciben ecos de enfrentamientos doctrinales, como el de Claudiano Mamerto y Fausto de Riez sobre la incorporeidad del alma (*Ep.* IX, 9), o de conversiones religiosas y ascéticas de personajes públicos, como el senador Vettio, que vive como un monje sin tomar el hábito, *occulte delicateque religiosus*, el cuestor Domnolo, que acostumbra a vivir con frecuencia en los monasterios del Jura, el senador narbonense Consencio, que lleva en privado una vida de ejemplar santidad (*Epistulae* IV, 9; IV, 25, 5; VIII, 4). Indudablemente, sin el epistolario de Sidonio permanecería desconocida una parte no pequeña de lo que sabemos de la sociedad del siglo V en Occidente.

Se ha perdido la traducción de la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, en la que Sidonio se ocupó durante su exilio en Livia. Tenemos noticias ciertas de la carta con la que fue enviada al ministro del rey visigodo Eurico, León, a cuyos buenos oficios Sidonio debió la liberación del destierro (*Ep.* VIII, 3, 1). Por el pasaje de la carta parece que se puede deducir que la atención del traductor se dirigió quizás a las experiencias ascéticas y a las peregrinaciones orientales de Apolonio, más que a los momentos occidentales de la *Vida* y a sus caracteres políticos, de manera que no se debe excluir que Sidonio haya hecho una selección de la extensa narración de Filóstrato, traduciendo los episodios relativos al Oriente y excluyendo los demás. También se han perdido las *contestatiunculae* enviadas al obispo Megecio (*Ep.* VII, 3, 1) y las *Rogationes* introducidas en Clermont en el invierno de los años 472-473 (*Epistulae* V, 14, 1 y VII, 1, 2).

Ediciones: CPL 986-987A; PL 58 (reproduce la edición con comentario de Sirmond, 1652); Ch. LUETJOHANN, MGH, AA 8 (1887); P. MOHR, Teubner (1895); W. B. ANDERSON, Loeb (vol. 1: 1963; vol. 2: 1965); A. LOYEN, Les Belles Lettres (vol. 1: 1960; vol. 2 y 3: 1970); *Le nozze di Polemio e Araneola (Carm. XIV-XV)*, ed. G. Ravenna (Bologna 1990).

Estudios: L. A. CHAIX, *St. Sidoine Apollinaire*, 2 vols. (Clermont-Ferrand 1867-1868); P. ALLARD, *St. Sidoine Apollinaire* (Paris 1910); E. CESAREO, *Il carme natalizio nella poesia latina* (Palermo 1929) (180-187 sobre el *Carm.* 17); C. E. STEVENS, *Sidonius Apollinaris and His Age* (Oxford 1933); A. LOYEN, *Recherches historiques sur les panégiriques de Sidoine Apollinaire* (Paris 1942); ID., *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'empire* (Paris 1943); K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Tübingen 1948) 217-219, n.358; S. DILL, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* (New York 1958) 187-223; S. PRICOCO, *Studi su Sidonio Apollinare:* NDid 15 (1965) 71-150; W. H. SEMPLE, *Apollinaris Sidonius. A Gallo-Roman Seigneur:* BRL 1967, 136-158; R. P. C. HANSON, *The Church in Fifth-Century Gaul: Evidence from Sidonius Apollinaris:* JEH 21 (1970) 1-10; F. E. CONSOLINO, *Codice retorico e manierismo stilistico nella poesia di Sidonio Apollinare:* ASNP 4 (1974) 423-460; EADEM, *L'appello al lettore nell'epitaffio della tarda latinità:* Maia 28 (1976) 129-143 [en las págs. 138-139 puede verse el análisis del epitafio dictado por Sidonio (*Ep.* III, 12, 5) para su abuelo]; EADEM, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica* (Napoli 1979), en las págs. 89-116; I. GUALANDRI, *Furtiva lectio. Studi su Sidonio Apollinare* (Milano 1979); M. SIMONETTI, *La letteratura latina di età barbarica* (Roma 1986) 123-127; M. CARTER, *Games Early Medieval People Played: Sidonius Apollinaris and Gallo-Roman-German Sports:* Nikephoros 3 (1990) 225-231; P. CUGUSI, *Un'epistola recusatoria di Sidonio:* BStudLat 20 (1990) 375-380; IDEM, *Sidonio, Epist. IV, 22, Plinio, Epist. V, 8 e Cicerone, Fam. V, 12*, en *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, vol. III (Palermo 1991) 1329-1333; G. POLARA, *I palindromi:* IBIDEM, 1335-1343; M. ZELZER, *Der Brief in der Spätantike. Überlegungen zu einem literarischen Genos am Beispiel der Briefsammlung des Sidonius Apollinaris:* WS 107/108 (1994-1995) 541-551; J. HARRIES, *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome* (Oxford 1994).

(S. PRICOCO).

AVITO DE VIENNE

Alcimo Ecdicio Avito fue una figura eminente en la iglesia de las Galias entre los siglos v y vi. Nació en una familia aristocrática en torno al 450, hijo del senador Hesiquio y de la noble Audencia. A la misma familia pertenecía también Sidonio Apolinar y, quizás, el emperador Avito. Un hermano suyo fue obispo de Valence. Fue bautizado por Mamerto, obispo de Vienne. Recibió una óptima educación y una refinada formación cultural. Tuvo mujer e hijos. Viudo, a la edad de cuarenta años entró en un monasterio. En torno al 490 sucedió a su padre Hesiquio en la sede episcopal de Vienne. Las fuentes que nos informan sobre su actividad episcopal son numerosas. Su abundancia documenta la gran fama de que gozó: Ennodio de Pavía, que lo conoció personalmente, Gregorio de Tours, Venancio Fortunato, Isidoro de Sevilla, Agobardo de Lyon, Adón de Vienne y el epitafio (MGH, AA 6, 2, 185ss). Existe también una *Vita* del siglo ix que se basa en buenas fuentes (BHL 1, 885). Vienne se encontraba en el territorio de los burgundios, que eran arrianos. Avito mantuvo frecuentes contactos personales y epistolares con su rey Gundobado sin conseguir convertirlo al catolicismo. Pero en el año 496 obtuvo la conversión del hijo de Gundobado, Segismundo, que llegó a ser rey en el 516 y apoyó el esfuerzo de Avito para la eliminación del arrianismo entre los burgundios, dejándose guiar por la fuerte personalidad del obispo, cuyo papel político y eclesiástico en la región creció notablemente. La lucha contra las herejías y la preocupación por la unidad de la Iglesia fueron las características de su acción pastoral. En nombre del episcopado de la Galia emprendió las defensas del papa Símaco contra los senadores romanos y contra Teoderico, que sostenían al antipapa Lorenzo (*Ep.* 34). Después de haber criticado al papa Gelasio por su actitud rígida hacia el cisma acaciano, aseguró al papa Hormisdas que la Galia seguiría sus decisiones sobre la cuestión, reconociendo ampliamente el primado de la Sede romana (*Ep.* 41). La fecha de su muerte se hace oscilar entre el 517, fecha de su última carta, y el 525.

Aunque su formación literaria fue esmerada, la teológica fue escasa. Se mostró crítico de la doctrina de Fausto de Riez sobre la gracia, sin conseguir aferrar la sustancia del problema. En cuanto a la cristología, no tenía ideas claras sobre la diferencia entre Nestorio y Eutiques.

Estudios: S. Isetta, *Rassegna di studi avitani (1857-1982)*: Boll. St. Lat. 13 (1983) 59-73; H. Denkinger, *Alcimus Ecdicius Avitus, évêque de Vienne (460-526) et la destruction de l'arianisme en Occident* (Genève 1890); H. Goelzer, *Le latin de s. Avite* (Paris 1909); K. Forstner, *Zur Bibeldichtung des Avitus von Vienne*, en *Symmicta philol. Salisb. G. Pfligersdorffer... oblata* (Roma 1980) 43-60; G. Simonetti Abbolito, *Avito e Virgilio:* Orpheus 3 (1982) 49-72; P. Flury, *Juvencus und Alcimus Avitus:* Philologus 132 (1988) 286-296.

1. *Dialogi cum Gundobado rege*

La obra, que originariamente debía de constar de dos o tres libros, de los que conservamos significativos fragmentos, forma parte del esfuerzo de Avito por conquistar para el catolicismo al rey burgundio. Los fragmentos se ocupan principal, aunque no exclusivamente, de temas arrianos, incluida la cuestión de la divinidad del Espíritu Santo. Avito demuestra tener un discreto conocimiento del tema y una buena familiaridad con la Sagrada Escritura. Su doctrina es la ya consolidada en la Iglesia: tres personas de una única sustancia indivisa, de una única divinidad indivisa, con el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo.

Ediciones: CPL 990; R. Peiper, MGH, AA 6, 2, 1-15.

2. *Contra Eutychianam haeresim libri duo*

También esta obra, escrita en el 512-513, tiene por destinatario a Gundobado, al que Avito quiso explicar los términos de la cuestión cristológica, que había desembocado en el llamado cisma acaciano. El rey burgundio, en efecto, estaba muy interesado en estas vicisitudes constantinopolitanas, porque mantenía un estrecho contacto con el emperador, que lo había nombrado *magister militiae* para la Galia. El libro primero está dedicado a la unidad de Cristo, y el segundo a la realidad de la encarnación. Avito ha usado evidentemente fuentes de segunda mano y poco fiables, porque muestra tener ideas confusas sobre el tema. Atribuye a Eutiques opiniones que son sencillamente nestorianas. También a propósito de los desórdenes provocados en Constantinopla por la introducción en el *trisagion* de la aclamación «crucificado por nosotros» invierte las partes entre calcedonenses y monofisitas. En el conjunto del tratado, que es en general algo superficial y aproximativo, aunque no carece de algunos elementos originales y eficaces, emerge una concepción sustancialmente en línea con la doctrina calcedonense defendida en Occidente.

Ediciones CPL 991, R. PEIPER, MGH, AA 6, 15-29.

Estudios M. SIMONETTI, *Letteratura antimonofisita d'Occidente* Aug 18 (1978) 487-532.

3. *Epistulae ad Gundobadum*

Son seis cartas, de las que la primera (n.4 del epistolario completo) polemiza con Fausto de Riez, aunque sin dar el nombre, que había negado el valor de la penitencia en el momento de la muerte. La segunda (5) es una carta consolatoria por la muerte de la hija del rey. La cuarta (22) contiene la contestación a una cuestión planteada por el rey con la *Ep.* 21. La quinta (30) es de tema cristológico.

Ediciones CPL 992, R. PEIPER, MGH, AA 6, 2, 29-35, 54, 60-62, 73-74

4. *Epistulae ad diversos*

Son 89 cartas, de las que 13 son de correspondientes de Avito. Se ocupan de temas variados (incluso de métrica y gramática). Varias están dirigidas al rey Segismundo, hijo de Gundobado. La 46 alaba la conversión de Clodoveo, rey de los francos. La 33, del papa Símaco a Avito, es un texto falso de Vignier (cf. bibliografía).

Ediciones CPL 993, R. PEIPER, MGH, AA 6, 2, 35-103; *Ep* 11 también en G. MORIN, *S. Caesarii opera omnia* 2 (Maretioli 1942) 4-5, *Ep* 41 y 42 también en O. GUNTHER, CSEL 35, 558-564

Estudios M. BURCKHARDT, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus von Vienna* (Berlin 1938), H. RAHNER, *Die gefalschen Papstbriefe aus dem Nachlass von Jérôme Vignier* (Freiburg 1935) 24-66

5. *Homiliae*

Nos quedan fragmentos pertenecientes a más de treinta sermones. Dos, íntegros, están dedicado a las rogaciones: un rito instituido en Vienne por el obispo Mamerto, predecesor de Avito, que muy pronto se difundió por todo el Occidente *(Hom* 6: *«Currit per orbem totum rogationalis observantiae flumen»)* En los sermones de Avito no se refleja una mayor simplicidad

expresiva, típica del género homilético. El estilo elaborado, como el de las cartas, muestra la intención literaria del compositor.

Ediciones CPL 994, R. PEIPER, MGH, AA 6, 2, 103-157; *Ep* 24 en CH. PERRAT-A. AUDIN, en *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni* 2 (Milano 1957) 433-451.

6. *Carmina de spiritalis historiae gestis*

Un poema épico en hexámetros en cinco libros de argumento bíblico, que hace reaparecer un género didascálico, cultivado también por Cipriano Galo y por Claudio Mario Víctor, dirigido a hacer conocer el texto sagrado a la clase culta de la población. Los episodios, versificados con mucha libertad y extenso recurso a la amplificación de ciertos datos del texto sagrado, son la creación, el pecado original, el diluvio, el paso del Mar Rojo. Avito despliega en esta obra su buena formación literaria.

Ediciones CPL 995, PL 59, 323-370, R. PEIPER, MGH, AA 6, 2, 201-274; Lib. I: ed A. SCHIPPERS, *Avitus, De mundi initio* (Amsterdam 1945), *The Fall of Man De spiritalis historiae gestis libri I-III*, ed D. J. NODES (Leiden 1986)

Estudios W. KIRKCONNELL, *Avitus' Epic on the Fall* Laval Théologique et Philosophique 3 (1947) 222-242; A. RONCORONI, *L'epica biblica di Avito di Vienne* VetChr 9 (1972) 303-329; D. J. NODES, *Avitus of Vienne's Spiritual History and the Semipelagian Controversy The Doctrinal Implications of Books I-III* VetChr 38 (1984) 185-195.

7. *Carmina de consolatoria castitatis laude*

Es un poemita didascálico sobre la virginidad, que se coloca en el surco de una rica tradición literaria sobre el argumento, del que toma los temas, desarrollándolos en versos que demuestran una notable y erudita pericia de composición.

Ediciones CPL 996, PL 59, 369-382; R. PEIPER, MGH, AA 6, 2, 274-294

Estudios A. RONCORONI, *Note al De virginitate di Avito di Vienne* Athenaeum Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità (Pavia) 51 (1973) 122-134.

8. *Titulorum Gallicanorum liber*

Son veinticuatro epitafios. El séptimo, de autor desconocido, está dedicado a Avito. Los otros han de ser atribuidos a autores diversos entre los siglos VI y IX.

Ediciones: CPL 997; MGH, AA 6, 2, 183-196.

A Avito han sido atribuidos también otros poemas editados entre las obras espurias de Tertuliano y Cipriano: CPL 1425; 1426; 1458; 1463.

Estudios: M. DANDO, *Alcimus Avitus (c. 450-518) as the Author of the De Resurrectione mortuorum, De pascha (De cruce), De Sodoma and de Iona, Formerly Attributed to Tertullian and Cyprian:* CM 26 (1965) 258-275.
(F. GORI).

JULIÁN POMERIO

a) **La vida**

Los documentos de que disponemos para trazar una biografía de Julián Pomerio no son conspicuos ni detallados. Le dedica un capítulo el anónimo continuador del *De viris illustribus* de Genadio de Marsella *[Vir. ill.* 99 (98)], que se extiende más sobre la obra que sobre la figura y la vida de Pomerio; lo mismo se puede decir de la noticia conservada por Isidoro de Sevilla (*Vir. ill.* 25, 31-33); útiles indicaciones se desprenden de algunas cartas de Ruricio de Limoges (1, 17; 2, 9, 10) y de Ennodio de Pavía (2, 6); pocas alusiones hay presentes, finalmente, en la *Vita* de Cesáreo de Arlés. Intentando reunir cuanto emerge de tales fuentes, se deduce sólo que Pomerio nació en la segunda mitad del siglo V en Mauritania y que, en cierto momento de su vida, se trasladó a la Galia narbonense, a Arlés. Sólo hipotéticamente es posible intentar colmar los vacíos dejados por estos testimonios.

El nivel cultural y la preparación teológica manifestados por lo que queda de sus obras hacen suponer una extracción al menos medio-burguesa y una educación literaria y religiosa muy seria. En cuanto a su traslado a la Provenza, las causas han de ser buscadas probablemente en la necesidad de sustraerse al peligro vándalo, que se había hecho todavía más amenazante cuando, en el 477, Genserico fue sucedido por su hijo Unerico,

cuya áspera política contra los cristianos había confluido en las severas medidas del edicto del 484. Es verosímil que durante el reinado de éste, Pomerio haya concebido y realizado, o más bien sufrido, el alejamiento de la tierra africana.

La elección de la Galia sudoriental, tierra de antiguas y sólidas tradiciones culturales además de religiosas, se motiva por sí misma para un intelectual cristiano en busca de un ambiente favorable. Pomerio fundará una escuela de retórica y posteriormente será ordenado *presbyter.* Su fama debió de difundirse rápidamente, como aparece confirmado por los numerosos contactos con personalidades de su tiempo, atestiguados por las fuentes. Una cuestión todavía abierta está ligada a las *Epistulae* 9 y 17 de Ruricio dirigidas *abbati Pomerio.*

Este apelativo ha sugerido la hipótesis de que Pomerio fue monje y luego jefe de un monasterio, pero de tal actividad no hay ninguna otra confirmación.

Se puede creer también que Pomerio se haya ganado tal título por haber llevado una vida ascética y por su profunda espiritualidad. Además, se deduce de algunos pasajes de sus obras que era miembro y quizás también director de una asociación de sacerdotes que llevaban vida común. Su vínculo con el monacato parece, finalmente, confirmado por su papel como maestro de Cesáreo de Arlés *(Vita Caes.*, ed. Morin, 299-300). Pomerio desaparece al comienzo del siglo VI.

b) **Las obras**

Sobre las obras de Pomerio, las indicaciones no siempre coinciden exactamente. Sólo nos queda una parte de lo que debió de ser una producción fecunda. Tanto Isidoro como el Pseudo-Genadio, que refiere un título más extenso, atribuyen ante todo a Pomerio un tratado en ocho libros *De natura animae.* De toda la obra no quedan más que algunos fragmentos que se pueden hallar en el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo (PL 96, 453-524, una docena en total, nueve de los cuales introducidos con precisión: *Iulianus Pomerius ait);* otros se encuentran en el *De qualitate caelestis patriae* de un cierto Emmón, publicado entre los escritos de Haimon de Halberstadt (PL 118, 875-958). Pero estudios recientes han supuesto a este propósito que un examen cuidadoso de estos fragmentos y de las obras que los contienen puede aumentar el número y restituir un cuadro más completo de la personalidad de Pomerio. A juzgar por el título y por cuanto añade Isidoro,

que encuentra en el libro II una tesis pomeriana en apoyo de la corporeidad del alma, Pomerio parece haber intervenido en el vivo debate, que se desarrolló en ambiente provenzal, sobre la delicada cuestión que vio enfrentarse con vigor al obispo de Riez, Fausto, y a Claudiano Mamerto, sostenedor este último, junto con San Agustín, de la inmaterialidad del alma. No se puede excluir que esta pesada hipoteca haya desempeñado un papel decisivo en contra de la conservación del texto.

Se adscriben además a Pomerio una obra, *De contemptu mundi* (Isidoro no la menciona), que posiblemente desarrollaba temáticas espirituales, y un texto, *De virginibus instituendis*, ambos perdidos. Finalmente, el Pseudo-Genadio y la nota del Migne hablan de un *De vitiis et virtutibus*, aunque es posible que hayan considerado como una obra autónoma lo que en realidad es el libro III del único escrito que ha llegado hasta nosotros: el *De vita contemplativa*. Es, pues, sobre este último donde se funda principalmente el conocimiento del pensamiento y de la doctrina de Pomerio. Sobre la paternidad pomeriana del texto no queda hoy duda alguna, a pesar de la compleja tradición manuscrita que lo ha visto durante largo tiempo citado entre las obras de Próspero de Aquitania. El continuador de Genadio no menciona los tres libros que constituyen el tratado. Una explicación verosímil de este silencio puede hallarse en el hecho de que el testimonio del *De viris illustribus* sea anterior a su composición, aunque no se puede excluir que se refiriese a él con el título *De vitiis et virtutibus,* indicando, según un uso habitual, una parte por el todo.

La composición de la obra se coloca a caballo entre los siglos V y VI. No sabemos mucho de Julián, indicado por Pomerio como su peticionario, pero, por el tono y por el término *pontifex* con que el autor se dirige a él, debía de tratarse de un obispo que se movía en un ambiente eclesiástico elevado. La obra está dedicada a temas ascéticos, espirituales y escatológicos, aunque una parte conspicua se refiere al ministerio sacerdotal. A partir del núcleo central se desarrollan varios y complejos argumentos mediante una articulación rica y precisa, que hace inadecuada cualquier definición unívoca del tratado. En el prólogo, Pomerio enuncia las diez cuestiones que le habían sido planteadas por Julián y que él abordará puntualmente, no sin privilegiar los temas que más le interesan. A pesar de la división en tres libros, las secciones que se pueden individuar en el tratado son múltiples. En el libro primero, el más fiel al título, Pomerio dibuja su concepto de vida contemplativa y muestra cómo no sólo los ascetas, sino también los ministros de la Iglesia, *sancti*, pueden aspirar y acceder a ella. El segundo desarrolla sobre todo el problema moral vinculado a las propiedades eclesiásticas y a su gestión. No falta, como ha sido observado, algún perfil polémico contra el clero y los obispos. El tercero, finalmente, gira sobre el examen de los vicios y de las virtudes, ofreciendo una lectura teológica de las cuatro virtudes cardinales. Existe acuerdo en reconocer a Agustín como el modelo principal de Pomerio, tal como éste mismo reconoce (*De vita cont.* III, 31, 6).

Ediciones: CPL 998-998A; PL 59, 415-520.

Traducciones: Francesas: J. BOULLION (Paris 1576) y J. M. RAYNAUD, en *Le prêtre d'après les Pères*, vol. 8 (Toulouse 1842); R. JODARD-L. GAGLIARDI, *Julien Pomère. La vie contemplative* (Paris 1995). *Alemana:* J. G. PFISTER, *Der hl. Prosper über das beschauliche Leben* (Würzburg 1826). *Inglesa:* M. J. SUELZER, *Ancient Christian Writers* 4 (Westminster, Maryland 1947). *Italiana:* M. SPINELLI, *Testi Patristici* 64 (Roma 1987) (con una amplia introducción).

Estudios: U. MORICCA, 3, 977-988; M. PRENDERGAST, *The Latinity of De vita contemplativa of Julianus Pomerius* (Washington 1938); M. L. W. LAISTNER, *The Influence during the Middle Age of the Treatise «De vita contemplativa» and its Surviving Manuscripts*, en *Miscellanea Giovanni Mercati* 2 (Città del Vaticano 1946) 352-358; J. C. PLUMPE, *Pomeriana:* VC 1 (1947) 227-239; G. FRITZ, DTC 12 (1935) 2537-2543; E. PETERSON, EC 9, 1727; J. DEVISSE, *L'influence de Julien Pomère sur le clercs carolingiens:* RHEF 56 (1970) 285-295; A. SOLIGNAC: DSp 8 (1972) 1594-1600; IDEM, *Les fragments du «De natura animae» de Pomère:* BLE 75 (1974) 41-60; J. P. BOUHOT, *Un pseudo-témoin du De natura animae de Pomère:* REAug 25 (1977) 113-121; C. TIBILETTI, *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio. Alle origini dell'agostinismo provenzale:* Augustinianum 25 (1985) 489-506; M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari* (Roma 1986) 113 (para un cuadro general histórico-cultural, 103-148); M. SPINELLI, *Il «sacerdos docens» nel De vita contemplativa di Giuliano Pomerio*, en *Crescita dell'uomo nell'età post-nicena* (Roma 20-21 marzo 1987), ed. S. Felici (Roma 1988) 287-300; C. BURINI, rec. a M. SPINELLI, *Giuliano Pomerio. La vita contemplativa* (Roma 1987): Benedictina 36 (1989); R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge 1990) 189-191 (traducción italiana, *La fine de la cristianità antica,* Roma 1996).

(R. BARCELLONA).

GENADIO DE MARSELLA

Casi nada sabemos de este literato de mediocre talento, autor de un catálogo de escritores al que debemos muchos de nues-

tros conocimientos sobre la vida literaria del siglo V, particularmente en la Galia. Las pocas noticias que tenemos proceden del último capítulo del *De viris illustribus*, calcado sobre el autobiográfico que cierra la obrita homónima de Jerónimo y, como aquél, constituido casi únicamente por el elenco de los escritos. Rechazado hoy como espurio, después de haber sido considerado durante mucho tiempo auténtico, este capítulo final parece sin embargo creíble por haber sido compuesto en un ambiente y en una época cercanos a Genadio. Deducimos que Genadio fue presbítero de la Iglesia marsellesa (*Massiliensis* es llamado Genadio por Casiodoro: *Inst.* I, 17, 2), que aún vivía en tiempos del papa Gelasio (492-496) y que fue autor de un gran número de obras heresiológicas: ocho libros *Contra omnes haereses,* cinco *Adversus Nestorium,* diez *Adversus Eutichen,* tres *Adversus Pelagium,* homilías sobre el milenio (*Tractatus de mille annis*) y sobre el Apocalipsis (*De Apocalypsi beati Iohannis*) y una carta *De fide,* enviada a Gelasio. Seguramente tradujo del griego escritos doctrinales, como los de Evagrio Póntico, que Genadio, en el capítulo que le dedica, recuerda haber traducido por encargo (*Vir. ill.* 11: «*Iussus in latinum transtuli*»). Todas estas obras se han perdido. De Genadio sólo nos quedan hoy el *De viris illustribus* y, quizás, un *Liber ecclesiasticorum dogmatum,* que se le ha atribuido con gran probabilidad.

El *De viris illustribus* es un catálogo de escritores cristianos del siglo V, constituido por 101 capitulitos, algunos de los cuales son espurios y añadidos por desconocidos redactores. Fue compuesto como continuación del de Jerónimo. El propio autor lo testimonia implícitamente cuando, al comenzar su relación con un obispo sirio de época anterior, subraya —tal como haría un continuador que recupera algo— la exclusión que Jerónimo había hecho por su ignorancia de la lengua. Por el contrario, evita cuidadosamente incluir en su catálogo autores ya tratados por Jerónimo. Los dos catálogos circularon rápidamente unidos y fueron considerados inseparables. Los cita juntos Casiodoro, entre los muchos autores recordados en un capítulo sobre los historiadores cristianos, y nos informa haberlos tenido en su biblioteca copiados no en códices separados, sino *in uno corpore sociatos* (*Inst.* I, 17, 2); Isidoro de Sevilla los lee como una obra única, *in uno voluminis indiculo* (*Etymologiae* VI, 6). En la tradición manuscrita, los dos opúsculos han sido transmitidos juntos, a veces sin solución de continuidad, como un escrito único e indistinto.

Los perfiles que Genadio traza de cada uno de los escritores son breves y, a menudo, evasivos, pero derivan mayoritariamente de conocimientos directos y suministran un precioso panorama de la vida intelectual y espiritual de la Galia en el siglo V. La obra no fue escrita de una vez y unitariamente, sino reuniendo apuntes y fichas, fruto de muchos años de lecturas. Se distinguen con seguridad tres bloques de capítulos, compuestos con una notable distancia entre sí. El último de ellos fue redactado entre el 474 y el 476. Aunque imita el modelo jeronimiano en sus rasgos esenciales, Genadio se separa en otros: porque ya no hace de la cultura greco-latina un objeto de polémica ni un código de referencia inevitable y espontáneo; por el dominante interés eclesiológico; por la inclinación a reagrupar los escritores por la afinidad temática; por la mayor atención prestada a la cultura monástica. Casi al inicio de su relación crea una verdadera y propia sección monástica (capítulos 7-11), que comprende los más insignes y verdaderos representantes del cenobitismo oriental, desde Pacomio a Evagrio. Otros capítulos (quince) dedica al monacato de lengua latina, mostrando conocer las figuras más representativas, saber juzgar el valor de los diversos personajes y el significado de su acción y saber situar a unos y otros en la historia del ascetismo occidental. Señala la grandeza de la figura de Martín de Tours y los méritos de su biógrafo Sulpicio Severo, pone de relieve los temas del monacato itinerante, aprecia la obra de Casiano y su gran aportación a la doctrina monástica. Significativo es, en los perfiles de estos monjes, la acentuación de su poder taumatúrgico, la celebración, en Pacomio y en otros ascetas orientales y occidentales, del privilegio apostólico de obrar milagros. Junto a la atención a la cultura monástica, otro interés primordial en Genadio es el heresiológico.

En el *De viris illustribus* aparecen los representantes de todas las grandes herejías: el arrianismo, el monofisismo de Eutiques y de Timoteo, el nestorianismo, el macedonianismo y el pelagianismo. Falta Prisciliano, porque de él ya se había ocupado Jerónimo. El autor va indicando los fundadores de las diversas herejías, sus seguidores, los escritores católicos que los refutaron y, a pesar de la brevedad de las anotaciones, muestra estar constante y completamente informado. Las herejías a las que se refiere con más frecuencia son las de Nestorio, Eutiques y Pelagio. A este respecto, parece inconsistente la acusación de «semipelagianismo» (es decir, una especie de pelagianismo disimulado y camuflado) que los estudiosos, de Tillemont en adelante, han dirigido a Genadio hasta hacer del *De viris* un escrito tendencioso, compuesto con específicas finalidades antiagustinianas. En realidad, en el catálogo de Genadio no se encuentra un

solo punto en el que el autor formule en primera persona tesis de sabor pelagiano o manifieste aprobación de ellas. Al contrario, llama herejes a Pelagio y a sus seguidores y considera errónea y pecaminosa la doctrina que ellos profesan. La atención que dedica a escritores como Casiano, Fausto de Riez, Vicente de Lerins e Hilario de Arlés (más tarde acusados equivocadamente de desviaciones filopelagianas, pero sobre los cuales no pesaba entonces ninguna censura eclesiástica) no es el fruto de una evitable connivencia doctrinal, sino el reconocimiento a escritores coterráneos y, por ello, mejor conocidos.

El *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, atribuido en otro tiempo a Agustín o a Isidoro de Sevilla, es un compendio de los principales dogmas cristianos y refuta rápidamente las herejías más importantes. Tampoco aquí se pueden reconocer desviaciones pelagianas. Genadio ha sido también propuesto como autor de una pequeña colección canónica llegada hasta nosotros con el título de *Statuta ecclesiae antiqua*.

Ediciones CPL 957-959; PL 58, 979-1120; *De viris illustribus*, ed. E. C. RICHARDSON, TU 14 (Leipzig 1896); *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, ed. C. H TURNER: JTS 7 (1905) 78-99; *Statuta ecclesiae antiqua* PL 56, 103-107 y 879-889; CCL 148, 162-188.

Estudios B. CZAPLA, *Gennadius als Literarhistoriker* (Kirchengesch. Studien 14, 1) (Münster 1898); F. DIEKAMP, *Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfasst?* RQA 12 (1898) 411-420; G. MORIN, *Le Liber Dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent* RBen 24 (1907) 445-455; M. SCHANZ, IV, 2, 552-554; A. FEDER, *Der Semipelagianismus im Schriftstellerkatalog des Gennadius von Marseille·* Scholastik 2 (1927) 481-514; ID., *Die Entstehung und Veröffentlichung des gennadianischen Schriftstellerkatalog* Scholastik 8 (1933) 217-232; ID., *Susätze des gennadianischen Schriftstellerkatalog·* ibid. 380-399; CH. MUNIER, *Les Statuta ecclesiae antiqua* (Paris 1960); ID., *Gennade* DSp IV, 205-208; S. PRICOCO, *Storia letteraria e storia ecclesiastica Dal «De viris illustribus» di Girolamo a Gennadio* (Catania 1979).

(S. PRICOCO).

REMIGIO DE REIMS

a) La vida

Remigio nació hacia el 438 en el seno de una rica familia senatorial en Laón. Sus padres, Celina y Emilio, lo envían a Reims a estudiar, y con tan solo veintidós años de edad es elegido por unanimidad obispo de la sede vacante de Reims. Con una instrucción óptima, admirado por Sidonio Apolinar a causa de su refinado hablar y totalmente entregado a sus deberes pastorales, Remigio se ganó un puesto de relieve entre los obispos de la Galia. Durante su episcopado de más de 74 años, fue testigo de los últimos días del Imperio romano en Occidente y del surgimiento del reino franco a través de las primeras tres generaciones. Cuando Clodoveo sucedió a su padre Childerico (en torno al 581), Remigio era uno de los más influyentes jefes eclesiásticos del norte de la Galia y mantuvo óptimas y amigables relaciones con la reina Clotilde, que lo conocía a través de su mentor, Avito de Vienne. De esta manera Remigio se convierte en el principal educador de Clodoveo en cuestiones religiosas y lo bautiza junto a más de tres mil de sus soldados, si hemos de creer a Gregorio de Tours, en la Navidad del 496. Remigio murió a la edad de 95 años, en el 533, y fue sepultado en la basílica de Reims, donde había tenido lugar el bautizo real.

Gregorio de Tours, que escribió una breve *Vita* (*GC* 78), recogió las informaciones de una *Vita* anterior (*LH* 2, 31), actualmente perdida. Es posible que esta última fuese la fuente de otra *Vita* de Remigio del siglo VIII, atribuida por error a Venancio Fortunato (BHL 7150; CPL 1918D). Extractos de ella llegaron a Hincmaro de Reims, que a mediados del siglo IX compuso una biografía más elaborada del santo (BHL 7152-7159).

Estudios DACL 14 (1945) 2231-2237; BS 11, 104-113; Catholicisme 12, 865-867; S. DILL, *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age* (London 1926) 29-34; K F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien* (Darmstadt 1948) 207-208; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Long Haired Kings* (London 1962) passim; G. TESSIER, *Le baptême de Clovis* (Paris 1964) passim; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) passim, PLRE II, 939; M. HEINZELMANN, *Gallische Prosopographie 260-527* Francia 10 (1982) 531-718, en la pág. 679; K. SCHAFERDIEK, *Remigius von Reims* ZKG 94 (1983) 256-278; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* (Oxford 1983) 23-25 y 301-303; E. JAMES, *The Franks* (Oxford 1988) passim; I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751* (London 1994) 40-42.

b) Las obras

1. *Cartas*

La colección de cartas conocida con el nombre de *Epistolae Austrasicae* ofrece cuatro epístolas escritas por Remigio de

Reims, que son de las más antiguas en ser incorporadas a la colección y no hay duda de que, ya a finales del siglo VI, fueron consideradas históricamente importantes. Dos de ellas fueron dirigidas por Remigio a Clodoveo; en la primera (*Epistolae Austrasicae* 1), enviada poco después de que Clodoveo sucediese a su padre, Remigio se congratula con el nuevo rey de *Belgica Secunda* y le ofrece consejos sobre cómo un buen gobernante se debe comportar. Aunque el tono de la carta sea protector y Remigio se muestre como el anciano jefe regional que guía al joven e inexperto Clodoveo, la impresión general que suscita es la de una verdadera esperanza en que el nuevo rey pueda tener éxito.

La segunda carta (*Epistolae Austrasicae* 2) fue escrita unos dos decenios más tarde con ocasión de la muerte de Albofled, la hermana de Clodoveo, que se había convertido al cristianismo con él y murió poco después de haberse consagrado a la virginidad. Remigio escribió la carta para consolar a Clodoveo por la muerte de la hermana: el tono protector de la primera carta cedía el puesto a la simpatía hacia un querido amigo. Comienza con algunas convencionales expresiones personales para pasar a decir cómo transformar el dolor con finalidades constructivas. También aquí Remigio se funda en tradicionales temas cristianos sobre el reino, recurriendo abundantemente a la Escritura.

La tercera carta (*Epistolae Austrasicae* 3) fue dirigida por Remigio a los obispos Heraclio, León y Teodosio, tras la muerte de Clodoveo, para expresarles su reproche por no haber aceptado a un cierto Claudio, que él había ordenado sacerdote por recomendación de Clodoveo. De esta manera sabemos que Claudio había secuestrado a un hombre, motivo por el que los tres obispos rechazaban aceptar su ordenación, de la misma manera que no le permitían la reconciliación mediante la penitencia.

La carta de Remigio es muy dura y rica en citas bíblicas que manifiestan su capacidad exegética al conseguir una eficaz expresión.

Finalmente, la cuarta carta fue enviada al obispo Falcón de Laón para exponerle sus quejas por haber intervenido en los asuntos eclesiásticos de Mouzon, que estaba bajo la jurisdicción de los obispos de Reims.

Ediciones CPL 1070; PL 65, 963-970; W. GUNDLACH (ed.), MGH Epp. III (Berlin 1892) 112-116; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 407-413.

Traducciones Inglesa J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750* (Philadelphia 1986) 76. *Francesa* P. RICHE-G. TATE, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge (Ve-Xe siècles)* vol. 1 (Paris 1972).

Estudios A. LECOY DE LA MARCHE, *De l'interprétation d'une lettre de S Rémi à Clovis* Bibliothèque de l'École des Chartes 27 (1866) 59-74; G. KURTH, *Clovis*, vol. 1 (Paris 1901) 225-226, J. M WALLACE-HADRILL, *The Long Haired Kings* (London 1962) 166-168 y 171-173; BS 11, 104-113; I. N. WOOD, *Gregory of Tours and Clovis* RBPh 63 (1985) 249-270; Y. HEN, *Clovis, Gregory of Tours and Pro-Merovingian Propaganda*. RBPh 71 (1993) 271-276; I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751* (London 1994) 40-42; W. M. DALY, *Clovis How Barbaric, How Pagan?* Speculum 69 (1994) 619-664, en las págs. 631-636.

2. *Versus de calice*

Hincmaro de Reims, en su *Vita Remigii*, cita un breve poemita/himno de tan sólo tres versos; tomando como fundamento el último verso, es atribuido a Remigio.

Ediciones CPL 1071; PL 65, 974-975; 125, 1135; 135, 44; G. WAITZ (ed.), MGH, SS XIII (Stuttgart 1881) 421; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm III (Hannover 1896) 262; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 473-474.

3. *Testamentum*

Como procedía de una rica familia senatorial, Remigio había heredado vastas propiedades, que conservó para enriquecer la sede episcopal de Reims. Su testamento, referido por Hincmaro en la *Vita Remigii* (BHL 7160), cataloga una notable cantidad de propiedades inmuebles y muebles y de objetos preciosos acumulados durante años, que deja en herencia a las iglesias de Reims y Laón y a su sobrino. El testamento se nos ha conservado en dos redacciones diferentes: una larga con numerosas interpolaciones posteriores y una breve, que muy probablemente es más cercana al original. El testamento de Remigio es una información preciosa sobre el sistema de posesiones de tierra y sobre la primitiva economía merovingia.

Ediciones. CPL 1073; PL 65, 969-975; 135, 60-68; G. WAITZ (ed.), MGH SS XIII (Stuttgart 1881) 428-434; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm III (Hannover 1896) 336-347; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 474-487.

Estudios A. H. M. JONES-P. GRIERSON-J. A. CROOK, *The Authenticity of the Testamentum s. Remigii*. RBPh 35 (1957) 356-373; U. NONN,

Merowingische Testamente Studien zum Fortleben einer romischen Urkundenform Archiv für Diplomatik 18 (1972) 1-129; M. ROUCHE, *Les destinées des biens de Saint Rémi durant le Haut Moyen Âge*, en W. JANSSEN-D. LOHRMANN (eds.), *Villa - Curtis - Grangia Landwirtschaft zwischen Loire und Rhein von der Romerzeit zum Hochmittelalter,* Beihefte der Francia 11 (Sigmaringen 1983) 46-61; J DURLIAT, *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)*, Beihefte der Francia 21 (Sigmaringen 1990) passim; I N WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751* (London 1994) 206-207, 210-213.

PAULINO DE PÉRIGUEUX

Poeta que ejerció su actividad en la segunda mitad del siglo V, autor de un poema en hexámetros sobre San Martín. Gregorio de Tours *(Mart* 1, 2; *glor conf* 108) y Venancio Fortunato *(Mart* 1, 20 y 2, 468), llevados a engaño por un pasaje de los *Dialogi* de Sulpicio Severo (3, 17, 3) y por la devoción de Paulino de Nola por San Martín, refiriéndose al poema sobre el santo de Tours, atribuyen el poema al obispo de la ciudad campana. El error permanece en el catálogo del monasterio de Murbach (s. IX) y en el de Cluny (s. XII). Es denominado Paulino Petricordiae en los manuscritos de los siglos IX-X, que transmiten la obra (cf. Petschenig: CSEL 16, págs. 13 y 19).

El único dato cronológico del que disponemos es relativo; se trata de la fecha del episcopado de Perpetuo de Tours (458/59-488/89), el obispo que le envió el relato de los milagros acaecidos sobre la tumba de Martín y que, con toda probabilidad, le encargó la obra. Una expresión de la epístola de acompañamiento a los *Carmina minora*, en que confía al diácono Domníssimo los versos que Perpetuo le había encargado *(per Domnissimum meum diaconum sicut praecepisti, emisi* CSEL 16, 161), ha hecho pensar que hubiese sido obispo (Huber, 10; Schanz 4/2, 377), pero la hipótesis no es compartida por todos, porque no hay testimonios de que en Périgueux, en el siglo V, un Paulino haya ocupado la sede episcopal.

1. La «Vita Martini»

Ya se ha dicho que el nombre de Paulino está ligado al largo poema (3.624 versos) que celebra la vida y milagros del santo de la Galia merovingia, Martín de Tours. De los seis libros que lo componen, los primeros tres son la versificación de la *Vita S. Martini* de Sulpicio Severo; los libros IV y V retoman los *Dialogi* del mismo autor; y el libro VI canta los milagros obrados por el santo después de su muerte, según una *charta* (*prol ad carm min* CSEL 16, 161) o *indiculus* que le había suministrado Perpetuo de Tours (cf. Greg. Tur. *Mart* 1, 2).

El poema va precedido, en la edición de Petschenig, de un prólogo en prosa, transmitido sólo por uno de los cinco testigos, el *Reginensis 582*, del siglo IX-X. En él, Paulino dice haber cumplido, aunque indignamente, la tarea que le confió Perpetuo y hace referencia explícita a la *splendida historia* que el obispo le había enviado *de sancti atque apostolici doctoris et domini meritis atque virtutibus* para que él la versificase. La expresión designa la *Vita Martini* de Sulpicio Severo (Chase, L. Pietri) o bien los *Dialogi* del mismo (Van Dam), y su presencia hace suponer que la epístola precedía a todo el poema martiniano (Chase) o a sus tres últimos libros (Van Dam), más que sólo al libro VI (Huber). Paulino, pues, no habría emprendido por propia iniciativa la versificación de la obra sulpiciana (como quería Huber, que limitaba al último libro el encargo de Perpetuo): todo el poema (o, al menos, buena parte de él) habría sido compuesto a petición del obispo de Tours. Éste le habría enviado, en un primer momento, la biografía escrita por Sulpicio, a la que se refiere en el prólogo, luego los *Dialogi* (cf. *incipit* del libro IV del poema de Paulino) y, finalmente, la *charta de miraculis sancti Martini* compuesta por él mismo. La obra literaria encargada a Paulino constituía así uno de los componentes de una acción de promoción del culto de San Martín, querida por Perpetuo, que se articulaba sobre más planes (arquitectónico, pictórico y litúrgico) y que tendía a favorecer la preeminencia de la sede episcopal de Tours, puesta bajo el patronazgo de San Martín (Concilio de Tours del 461), haciendo al mismo tiempo que la ciudad se convirtiese en meta de las peregrinaciones de los fieles de toda la Galia (L. Pietri).

El poema de Paulino no parece, para la crítica más reciente, la ingenua, enfática y, a la vez, pretenciosa y burda versificación de la obra hagiográfica de Sulpicio Severo (así, por ejemplo, Moricca) y de la *charta* de Perpetuo, sino más bien el vehículo de una imagen del santo (y de un proyecto relacionado con ella) sustancialmente diversa de la sulpiciana. De esta manera se evidencian no tanto las afinidades cuanto las diferencias respecto al modelo, individuadas no sólo en el último libro, que es claramente independiente de Sulpicio, sino también en los otros libros, que parecen seguir paso a paso la fuente. La acentuación, respecto a Sulpicio, de la oposición victoriosa de Martín

a las manifestaciones del poder temporal, por ejemplo, tiende a subrayar la sumisión de la realeza a los méritos de los santos (Fontaine. Cf. 4, 348: *subdita sanctorum meritis fastigia regum*), y el énfasis del papel de sanador y de exorcista de Martín está en función de la promoción de Tours como meta de peregrinaciones (L. Pietri, Van Dam). El cambio de las condiciones históricas confieren así al obispo de Tours un papel de *patronus* no sólo individual, sino también colectivo.

El autor muestra conocer y utilizar poetas clásicos como Virgilio y Ovidio, pero también Catulo, Horacio y Lucano. Entre los más tardíos retoma a Prudencio, Paulino de Nola, Claudiano y, sobre todo, Juvenco y Sedulio, como se desprende del índice de la edición de Petschenig. El uso de las cantidades es correcto (Roger, 76) y, según los cálculos de Manitius, de los 3.727 hexámetros de la obra total de Paulino, 937 son leoninos y otros 446 son rimados.

2. *Carmina minora*

Al nombre de Perpetuo están ligadas otras dos composiciones hexamétricas, también estrechamente vinculadas con el culto de San Martín. Están precedidas de un *prologus*, una especie de epístola de acompañamiento, en que el poeta hace explícita referencia a los versos que le había encargado el obispo y destinados a ser grabados en las paredes de la iglesia que hizo erigir sobre la tumba del santo: los *Versus de orantibus* (CSEL 16, 165). La composición de Paulino, junto a una poesía de Sidonio Apolinar y a muchas otras anónimas, fue grabada en el interior de la gran basílica martiniana como complemento del ciclo pictórico que ilustraba los milagros del santo (L. Pietri), y, si no ha quedado nada del complejo arquitectónico, destruido en un incendio en el 997, los códices han conservado el material literario. Los versos de Paulino, de acuerdo con el plan de Perpetuo de hacer de la basílica el centro de las peregrinaciones de aquella área geográfica, celebran las cualidades taumatúrgicas de Martín y exaltan, sobre todo, sus funciones de sanador: vv. 18-22: *quo munere gaudent/ caecus, clodus, inops, furiosus, anxius, aeger,/ debilis, oppressus, captivus, maestus, egenus / / qui flens adfuerit, laetus redit.* El poema de 80 versos, *De visitatione nepotuli sui* (CSEL 16, 161-164), es el relato de la curación de un sobrino del poeta, conseguida por la imposición del escrito de Perpetuo dedicado a los milagros de San Martín (vv. 32ss; cf. Greg. Tur. *Mart* 1, 2). No fue compuesto por

encargo, sino que el autor lo envía al obispo porque él, el artífice de la *pagina* prodigiosa, es el instrumento inconsciente de aquella curación. La composición es una larga y complacida descripción de los efectos de la enfermedad sobre el cuerpo del joven y de la prodigiosa remisión de la enfermedad que lo había quebrantado.

Ediciones CPL 1474-1477, PL 61, 1009-1076; *Poetae Christiani Minores Pars prima Paulini Petricordiae Carmina* CSEL 16 (1888) 1-190 (M Petschenig).

Traducción francesa E. F. Corpet (ed y trad.), *La vie de saint Martin évêque de Tours*, en *Sulpice Sévère, Oeuvres*, II (Paris 1849) 1-230

Estudios J M. Drevon, *De Paulini Petricordiae vita et scriptis, quid ad litteras praesertim Christianas contulerit legenda S Martini*, Diss. (Toulouse-Agen 1889), M Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (Stuttgart 1891) 226-232, A Huber, *Die poetische Bearbeitung der «Vita S Martini» des Sulpicius Severus durch Paulinus van Périgueux*, diss inaug (Kempten 1901); M Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes* (Paris 1905), M Schanz IV, 2, 376-378, Bardenhewer, IV, 650-652, A H Chase, *The Metrical Lives of St Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus* Harvard Studies Clas Phil 43 (1932) 51-76, PW XVIII (1949) 2356s (R. Helm), L Pietri, *Les tituli de la basilique Saint-Martin édifiée à Tours par l'évêque Perpetuus*, en *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W Seston* (Paris 1974) 419-431, J Fontaine, *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat* RHEF 62 (1976) 113-140, P. Gasnault, *La sainte Ampoule de Marmoutier*, en *Mélanges offerts à Baudouin De Gaiffier et François Halkin* [=AB 100 (1982) 243-257], Cl. Stancliffe, *St Martin and his Hagiographer History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford 1983), L Pietri, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle naissance d'une cité chrétienne* (École Française de Rome 1983), R Van Dam, *Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours* Francia 14 (1986) 567-573, Enc. Virg III (1987) 960-962 (A V Nazzaro); J H. Corbett, *Changing Perceptions in Late Antiquity Martin of Tours* Journ. of Theol of Toronto 3 (1987) 236-251, N Gauthier-J -Ch Picard, *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, V L. Pietri-J. Biarne, *Province écclésiastique de Tours (Lugdunensis tertia)* (Paris 1987) 32-35, R Van Dam, *Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul* Viator 19 (1988) 1-27, P Godman, *The Poetic Hunt From Saint Martin to Charlemagne's Heir*, en *Charlemagne's Heir New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)* (Oxford 1990) 565-589; Cl. Weidmann, *Zu den Quellen des Paulinus von Petricordia* WS 104 (1991) 169-182.

(V. Milazzo).

PSEUDO-BASILIO MAGNO

El escrito *Tractatus de consolatione in adversis* ha sido transmitido bajo el nombre de San Basilio Magno, pero no tiene relación alguna con el Padre capadocio. El anónimo autor, en este breve tratado, busca consolar a sus lectores en sus pesares y sufrimientos y conducirlos de una actitud apática a una situación de aceptación y de crecimiento espiritual al dirigir la atención a la redención de la humanidad obrada por Cristo. En el pasado se sugirió que esta composición podía ser la carta de consolación que Víctor de Cartenna (CPL 854) escribió a un cierto Basilio con ocasión de la muerte de su hijo. Esta atribución, sin embargo, parece improbable, pues el tema general del *Tractatus de consolatione in adversis* no se refiere solamente a la muerte de una persona querida, sino también a las desgracias en general y a las enfermedades en particular.

Su latín da a entender que fue compuesto en la Galia, probablemente en el siglo VI, originariamente en esa lengua; no se trata de una traducción del griego.

La temática semejante y las afinidades lingüísticas con el poema consolatorio escrito por Fortunato para el rey Chilperico y la reina Fredegonda sugieren que el *Tractatus de consolatione in adversis* ha sido escrito con ocasión de la muerte de muchas personas a consecuencia de una epidemia de disentería que se había extendido por toda la Galia merovingia durante el verano del 580.

Ediciones: CPL 999; PG 31, 1687-1704.

Estudios: DTC 15, 2876-2877; F. GORRES, *Der echte und falsche Victor von Cartenna:* Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie 49 (1906) 484-494.

RÚSTICO

Dos son los literatos que se colocan bajo este nombre de Rústico, y es probable que sean la misma persona. El primero es un poeta galo del siglo V, que escribió dos poemas cristianos. El segundo, Flavio Rústico Elpidio Domnulo, un competente poeta y correspondiente de Sidonio Apolinar, del que éste tenía una alta consideración y lo citaba incluso como autoridad en cuestiones de poesía (*Carmen* 16, 2). El tal Rústico es a menudo identificado con el diácono Elpidio, el médico de Teoderico, o

con Elpidio, uno de los condes de Teoderico, pero no hay evidencias para sostener alguna de estas identificaciones, ni tampoco para sugerir que sea el mismo Domnulo que hablaba maravillas sobre la elocuencia y el saber de Hilario de Arlés (*Vita Hilarii* 11). Rústico podría haber llegado a ser miembro de una comunidad ascética del Jura.

Le han sido atribuidos tres poemas, y los tres son plenamente cristianos. La cronología de los poemas es incierta, pero, como depende del *Carmen Paschale* de Sedulio, parece que no fue escrito antes de mediados del siglo V.

1. *Carmen de Iesu Christi beneficiis*

Este *Carmen* fue compuesto entre el 525 (muerte de Boecio, mencionado en los vv. 45-47) y la caída del reino ostrogodo en el 555 (en el v. 140 se considera que todavía existe). Contiene 149 hexámetros que narran la historia de la acción salvífica de Cristo a través de la historia humana. El poema concluye con la visión final de la bienaventuranza celeste en contraste con los vicios y las desgracias de la sociedad. El *Carmen de Iesu Christi beneficiis* se caracteriza por una intensa religiosidad y por un elevado nivel técnico con algunos neologismos y resonancias de Sedulio.

Ediciones: CPL 1506; PL 62, 545-548; W. BRANDES, *Des Rusticus Helpidius Gedicht de Christi Jesu Beneficiis - kritische Text und Kommentar* (Braunschweig 1890); F. CORSATO, *Elpidio Rustico* (Catania 1955) 134-143.

2. *Tristicha historiarum Testamenti veteris et novi*

Este segundo poema consiste en una serie de epigramas elegíacos que describen escenas bíblicas y comentan asuntos de carácter bíblico de ambos Testamentos. En la materia, forma y estilo, los *Tristicha historiarum Testamenti veteris et novi* están profundamente influenciados por el *Dittochaeon* de Prudencio. Como éste, Rústico utiliza las formas clásicas del lenguaje, metro y estilo, sin las alusiones clásicas que las acompañaban. Así, sus héroes no aparecen con los atuendos clásicos, y su Dios nunca es como Júpiter o Zeus. Los *Tristicha historiarum* de Rústico no son un poema de gran calidad y carecen del elevado nivel técnico característico del *Carmen de Iesu Christi beneficiis.*

Ediciones: CPL 1507; PL 62, 543-546; F. CORSARO, *Elpidio Rustico* (Catania 1955) 126-133.

3. *Versus Rustici defensoris Augustini*

Son cuatro epigramas dísticos sobre la doctrina trinitaria de Agustín y están basados, sobre todo, en su *De Trinitate,* del que abundan las alusiones, por lo que Rústico debía conocerlo muy bien.

Ediciones: CPL 108; A. WILMART (ed.), *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1930-1931) 271-272.

Son también atribuidos a Rústico diversos fragmentos de cuatro poemas del siglo VI que se encuentran en un manuscrito del siglo XII (Oxford, Bodleian Library, Bodley 38). No hay, sin embargo, evidencia alguna para sostener o rechazar tal atribución.

Estudios: H. W. GARROD, *Poeseos saeculi sexti fragmenta quattuor:* CQ 4 (1910) 263-266; M. SCHANZ, IV, 2, 389-390; D. H. GROEN, *Rustici Elpidii Carmina* (Groningen 1942); S. CAVALLIN, *Le poète Domnulus. Étude prosopographique:* SE 7 (1955) 49-66; F. CORSARO, *Elpidio Rustico* (Catania 1955) [cf. H. WASZINK VC 10 (1956) 243-246]; L. ALFONSI, *Nota ad Elpidio Rustico:* VC 10 (1956) 33-42; IDEM, *Rusticus Helpidius:* RFIC 34 (1956) 173-178; D. KUIJPER, *Ad Rust. Help. Benef. 110 et 114:* VC 11 (1957) 111-112; L. ALFONSI, *Nota Elpidiana:* VC 12 (1958) 232; PLRE II, 537.

VIVENCIOLO DE LYON

Vivenciolo era, según Avito de Vienne *(Ep.* 17), un monje que gozaba de reputación por su ciencia en el monasterio de Saint Oyand en el Jura. Posteriormente llegó a ser obispo de Lyon; hasta nosotros han llegado dos cartas suyas. La primera es una circular para invitar a los obispos de la provincia al Concilio de Epaon (517), y la segunda, enviada a Avito de Vienne, es una invitación a participar en la fiesta de San Justo. El estilo era un aspecto muy importante para Vivenciolo; de hecho, ambas cartas están escritas en un elegante y refinado latín, muy cercano al estilo de Avito y de su círculo de amigos.

Ediciones: Epistola ad episcopos provinciae Lugdunensis: CPL 1068; PL 67, 993-996; R. PEIPER (ed.), MGH, AA VI, 2 (Berlin 1883) 165;

F. MAASSEN (ed.), MGH, Conc. 1 (Hannover 1893) 18-19; C. DE CLERCQ (ed.), *Concilia Galliae a. 511-695,* CCL 148A (Turnhout 1974) 22-23; J. GAUDEMET-B. BASDEVANT (eds.), *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles),* vol. 1, SCh 353 (Paris 1989) 98-101 (con traducción francesa). *Epistola ad Avitum:* CPL 1069; PL 59, 272; R. PEIPER (ed.), MGH, AA VI, 2 (Berlin 1883) 89.

Estudios: A. COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve au IXe siècle* (Paris 1928) 308-316; H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Rome 1950) 12, 43, 60; BS 12, 1319; F. MARTINE, *Vie des Pères du Jura,* SCh 142 (Paris 1968) 54-55; M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien,* Beihefte der Francia 5 (Sigmaringen 1976) 113-129; Pontal, 63-65.

TROYANO DE SAINTES

Troyano, que tan sólo nos es conocido a través de la breve *Vita* escrita por Gregorio de Tours *(GC* 58), fue obispo de Saintes a comienzos del siglo VI, elegido después del 511 y muerto antes del 533, los años en que el predecesor y el sucesor fueron respectivamente nombrados. Fue sepultado en un suburbio de la misma ciudad, junto a la tumba del obispo Bibiano, de mediados del siglo V. Según cuenta Gregorio de Tours, Troyano era una persona de gran autoridad y fue honrado y apreciado por sus conciudadanos. Su culto, como refiere Gregorio, se inició ya durante su vida, y la gente arrancaba hilos de su manto para usarlos como reliquias. Después de su muerte, su tumba se convirtió en centro de veneración y lugar de milagros. De Troyano nos queda solamente una carta, dirigida al obispo Emérito de Nantes († 549), en la que le dice que, si alguno duda de si fue bautizado o no de niño, debe ser bautizado de nuevo.

Ediciones: CPL 1074; PL 67, 995-996; W. GUNDLACH (ed.), MGH, EPP. III (Berlín 1892) 437; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 489.

LEÓN DE SENS

Muy poco se sabe del obispo León de Sens, elegido para el episcopado antes del 533 y muerto antes del 541. En el segundo Concilio de Orleans del 533 estuvo representado por el presbítero Orbato, y él participó en el tercero del 538. Su único testimonio es una carta, dirigida al rey Childeberto I († 558), en la que León pide la intervención del rey para que el obispo de

Meaux dependa de él, obispo de Sens, cuando la sede episcopal de Meaux se encontraba bajo la jurisdicción de Teodeberto.

Ediciones: CPL 1075; PL 68, 11-12; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 437-438; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 489-491.

NICECIO DE TRÉVERIS

Nicecio nació en el seno de una familia senatorial galo-romana en Limousin, región centro-occidental de Francia. Muy pronto manifiesta un profunda religiosidad y piedad, por lo que el rey Teoderico I († 553), en los años 525-526, le ofrece el episcopado de Tréveris. Como obispo de esta ciudad trabaja por el bien de su pueblo, y Venancio Fortunato (3, 11) alaba su generosidad hacia los pobres, su papel de pacificador y su incansable esfuerzo por restaurar las iglesias. Verdaderamente Nicecio ve su misión en una perspectiva más amplia. Se comprometió decididamente en la reforma del poder secular poniendo de relieve los deberes morales de los gobernantes. En este sentido, Nicecio fue uno de los primeros eclesiásticos merovingios en castigar al monarca y a los notables por su conducta y su promiscuidad sexual. Censuró tanto al rey Teoderico como a su sucesor, Teodeberto I († 548), y en una ocasión se negó incluso a celebrar la misa si los compañeros asesinos de Teodeberto no abandonaban la iglesia. El comportamiento y modo de proceder de Nicecio acabaron provocando la oposición de los notables austrásicos que, junto al rey Teodebaldo I († 555), reunieron el Concilio de Toul del 550 contra él. No sabemos más acerca de este concilio y sus consecuencias, pero parece que la posición de Nicecio como obispo de Tréveris no se vio afectada. A la muerte de Teodebaldo I, Clotario I († 561), que había heredado el reino, exilia a Nicecio, pero pudo volver a su sede a la muerte del rey. En esta ocasión recibe una carta de felicitación (CPL 1064) por su vuelta a la diócesis, aunque no conocemos al autor. Murió poco después de su regreso y fue sepultado en la iglesia de San Maximino; aunque el culto local comenzó poco después de su muerte y se hace famoso por los milagros realizados en su tumba, Nicecio no es mencionado en el *Martyrologium Hieronymianum*.

Lo que sabemos de Nicecio procede sobre todo de las breves *Vitae* que de él escribió Gregorio de Tours *(VP* 18; *GC* 92), de dos poemas que le dedicó Venancio Fortunato (3, 11-12) y de cuatro cartas enviadas a él: dos de Floriano (CPL 1059), una de Rufo (CPL 1065) y otra del ya mencionado anónimo personaje (CPL 1064). Se conservan, sin embargo, dos cartas del mismo Nicecio, que confirman cuanto sabemos por otras fuentes. En la primera, dirigida a Justiniano I, Nicecio exhorta al emperador a no caer en la herejía como consecuencia de la disputa de los Tres Capítulos. El reproche al emperador es áspero y directo y refleja la misma ingenuidad de su hostilidad contra las autoridades civiles de la Galia. La segunda carta estaba dirigida a la reina Clodesinda, sobrina de Clodoveo y mujer del rey longobardo Alboino. En ella, Nicecio exhorta a la reina a neutralizar el influjo arriano de la corte longobarda y a actuar del mismo modo que Clotilde en la corte de Clodoveo. También aquí el tono es áspero y directo, y los argumentos teológicos, aunque más desarrollados que en la carta enviada a Justiniano, son todavía elementales.

Ediciones: CPL 1063; PL 68, 375-380; 71, 1166-1168 (parcial); W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 118-122; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 416-423.

Traducción inglesa: J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750* (Philadelphia 1986) 79-81.

Estudios: DACL 3 (1914) 2041-2052; BS 9, 900-902; E. WINHELLER, *Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier* (Bonn 1936) 3-9; K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im Spätantiken Gallien* (Darmstadt 1948) 195; E. EWIG, *Trier im Merowingerreich* (Trier 1954) 97-106; ID., *L'Aquitaine et les pays rhénans au Haut Moyen Âge*, en *Spätantikes und fränkisches Gallien* 1 (München 1976) 553-572; G. TESSIER, *Le baptême de Clovis* (Paris 1964) 117-126; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIIe siècles* (Paris ^{2}1962) passim (trad. it., Roma 1966); M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Beihefte der Francia 5 (Sigmaringen 1976) passim; M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes* (Paris 1979) 427-428; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980), especialmente 172-189; PLRE 3, 945; G. SCHEIBELREITER, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Wien 1983) passim; R. COLLINS, *Theodebert I, «Rex Magnus Francorum»*, en P. WORMALD et alii (eds.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society* (Oxford 1983) 7-33, en págs. 18, 22-25; H. H. ANTON, *Trier im frühen Mittelalters* (Paderborn 1987) 131-138; J. GEORGE, *Venantius Fortunatus: A Poet in Merovingian Gaul* (Oxford 1992) 26-28; M. SPENCER, *Dating the Baptism of Clovis, 1886-1993:* Early Medieval Europe 3 (1994) 97-116, en las págs. 111-112.

AUSPICIO DE TOUL

Según los *Gesta praecedentium Leucorum urbis antistitum*, escrito del tardío siglo X, citados en la *Vita Mansueti* (BHL 5209), Auspicio había sido nombrado obispo de Toul en el 472 por Sidonio Apolinar, del que era un óptimo amigo y correspondiente, el cual, en una de sus cartas al conde Argobaste (7, 17, 3) lo describe como un hombre de vasto saber, quizás el más docto de la Galia del norte.

Se nos ha conservado solamente una carta de Auspicio en la colección de *Epistulae Austrasicae* (23). Es una carta métrica dirigida a Argobaste, el conde franco de Tréveris, y es una de las primeras imitaciones rítmicas de la llamada estancia «ambrosiana». En ella, después de algunas alabanzas, Auspicio redacta una larga exhortación moral contra la codicia y la avaricia, característica de algunos altos personajes, y, por otro lado, pide a Argobaste que respete a Jámblico, obispo de Tréveris. El estilo es menos preciso y vivo que el de Sidonio, aunque no carece de la elegancia propia del tiempo. Son usados varios apóstrofes y metáforas, a veces con recurso a lugares comunes y monotonías y, aunque la carta tiene un tono más pastoral que las de Sidonio, procede del mismo ambiente aristocrático.

Ediciones: CPL 1056; PL 61, 1005-1008; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 135-137; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 442-447; K. STRECKER (ed.), MGH, poetae IV, 2 (Berlin 1914) 614-617; Fontes 4, 338-340 (ed. y bibliografía).

Estudios: W. BRANDES, *Des Auspicius von Toul rhythm. Epistel an Argobastes von Trier* (Berlin 1905); M. SCHANZ IV, 2, 378-380; W. MEYER, *Die rhythm. Jamben des Auspicius*, en *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rythmik III* (Berlin 1936) 1-42; F. J. E. RABY, *A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages* (Oxford ²1953) 82-83; D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Studia Latina Stockholmiensia 5 (Stockholm 1958) 106; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) 118-120, 152-153; P. KLOPSCH, *Einführung in die mittelalterliche Verslehre* (Berlin 1972) 13-16; R. W. MATHISEN, PLRE II: Suggested Addenda and Corrigenda: Historia 31 (1982) 364-386, en las págs. 367-368.

CESÁREO DE ARLÉS

a) Vida y formación

Fuentes para la biografía de Cesáreo son la *Vita Caesarii*, escrita en los años posteriores a su muerte por algunos discípulos —tres obispos, el más importante de los cuales fue Cipriano de Tolón, un presbítero y un diácono—, y algunos documentos oficiales de su episcopado, es decir, los concilios galos contemporáneos y la correspondencia con los papas.

Cesáreo nace en el 470 en el territorio de la ciudad de Cabillon (Châlons-sur-Saône) en el período de la dominación burgundia, probablemente en el seno de una familia que, de dar crédito a la *Vita* (1, 5), debía de ser acaudalada, pues poseía un discreto número de esclavos. A los dieciocho años, Cesáreo pidió al obispo de la ciudad, Silvestre (484-526), ser admitido en el clero y durante dos años aproximadamente permaneció en la jerarquía eclesiástica de la iglesia de aquella ciudad (1, 4). Pero congeniaba más con el ascetismo. En el 490-491 huyó de la familia y la ciudad y se dirigió a Lerins, donde es acogido en el monasterio dirigido por el abad Porcario (1, 5); allí se inicia en la disciplina monástica y es encargado de desempeñar las funciones de mayordomo (1, 6). En Lerins, además de la preparación litúrgica y teológica, completa también su formación cultural, basada sobre todo en las tradiciones de Orígenes y Agustín para la interpretación de las Escrituras, en Ambrosio y Agustín para las cuestiones teológicas, en Casiano y en el predecesor de Porcario, Fausto, obispo de Riez en el 460, para la doctrina ascética. El rigor fue la regla absoluta de Cesáreo tanto en el desempeño de la tarea asignada, lo que le creó muchos problemas dentro del monasterio, como en el seguimiento de las prescripciones de la vida monástica. Hasta tal punto se sometió a los excesos del ayuno que su naturaleza se debilitó gravemente. Para recuperar la malparada salud, el abad lo obligó antes del 499 a alejarse del monasterio y marchar a Arlés. Aquí Cesáreo, acogido por un matrimonio amigo, Firmino y su mujer Gregoria, pariente suya, asistió a las lecciones del retor africano Pomerio, se acercó a los escritores profanos y a la filosofía, recibiendo una educación cultural diversa de la que hasta entonces había recibido, basada irremediable y exclusivamente sobre textos cristianos. Pero fue una experiencia de breve duración. Con angustia —en un sueño se le apareció una serpiente que le devoraba los miembros (1, 9)—, Cesáreo se convenció de la peligrosidad de los estudios profanos a los que

se había dedicado y de la inconveniencia de que fuesen seguidos por un hombre de Iglesia. La cultura clásica y la filosofía fueron así definitivamente abandonadas.

El obispo de Arlés, Eonio, cuando conoció a Cesáreo, del que también era pariente, pidió y obtuvo del abad Porcario la autorización para incorporarlo a las filas de su clero. Le confirió primeramente el diaconado y luego el presbiterado. Fueron experiencias que pusieron a Cesáreo en contacto directo con los problemas materiales y espirituales del pueblo. Posteriormente le fue confiada también la dirección administrativa de un monasterio (499), *in suburbana insula civitatis* (1, 12) —probablemente un barrio en la orilla derecha del Ródano, la actual Trinquetaille—, cuyo abad se había mostrado incapaz de dirigirlo. Después de más de tres años de total aislamiento, el obispo, habiendo conocido su capacidad, creyó haber encontrado en él su sucesor ideal; lo propuso al clero y al pueblo de Arlés solicitando la ratificación al gobierno visigodo. Según un ritual de humildad, Cesáreo lo rechazó y huyó y se escondió para ser luego encontrado en la necrópolis de Alyscamps. En el 502 (Krusch, MGH, SS. rer. merov., III, 444; 503 para la cronología tradicional) asumió la guía del episcopado de Arlés.

En esta época la ciudad estaba bajo el gobierno visigodo y arriano del rey Alarico II. Cesáreo tuvo que afrontar el peso de difíciles situaciones políticas, de las que supo sacar provecho para la Iglesia. Sospechoso de traición y exiliado a Burdeos (1, 21), supo conquistarse la confianza del rey y, como en Burdeos mantenía estrechas relaciones con el episcopado de la Galia occidental (Cipriano de Burdeos y Ruricio de Limoges), organizó y presidió un concilio que, con un proyecto de unificacion legislativa, reunió clero aquitano y provenzal (Agde, 10 de septiembre del 506). En este año inició la construcción del monasterio femenino de San Juan, terminada en el 512.

Cuando la región paso al dominio de los ostrogodos (508-536), Cesáreo fue acusado nuevamente de traición y convocado a Ravena por el rey Teoderico (512-513). Logró defenderse y obtuvo la liberación de la población de Orange, que había sido hecha prisionera (1, 38). Al regresar de Ravena fue a Roma y se encontró con el papa Símaco, del que consiguió la confirmación de los derechos metropolitanos de su Iglesia contra Vienne, en ese momento bajo el episcopado de Avito, en la añosa cuestión del primado mantenida por las dos diócesis, el honor del palio para el prelado de Arlés y de la dalmática para los diáconos (6 de noviembre del 513). Al año siguiente Símaco confirmaba a Cesáreo los privilegios de vicario de la Santa Sede para España y para la Galia (11 de junio del 514). Desde ese momento ejerció una influencia creciente sobre toda la Galia presidiendo, entre otras cosas, cinco concilios: IV de Arlés (6 de septiembre del 524), Carpentras (6 de noviembre del 527), II de Orange y II de Vaison (3 de julio y 5 de noviembre del 529), Marsella (533). Todos, salvo el de Orange, que se ocupó de cuestiones dogmáticas (semipelagianismo), trataron de cuestiones organizativas y del gobierno de la Iglesia. Después Cesáreo no asistió a los concilios posteriores (Orleans del 533; Auvernia del 533; Orleans del 538 y 541). Del 534 es la redacción definitiva de la regla de las monjas. En el 536 Cesáreo vio cómo Arlés pasaba bajo el gobierno de los católicos, con el franco Childeberto. Murió el 27 de agosto del 542, la víspera de la fiesta de San Agustín. Fue inhumado en la basílica de Santa María (2, 50).

b) **Las obras**

Cesáreo se distinguió por una intensa actividad pastoral, que se concretó en la fundación de instituciones caritativas e iglesias; precisó reglas en los usos litúrgicos; firmó la historia del monacato galo desde el punto de vista normativo, institucional y material, con la redacción de dos reglas, una para monjes y otra para monjas, con la fundación y dirección de monasterios; intervino en problemas teológicos; afrontó cuestiones de carácter administrativo y de organización de la Iglesia, delimitando las tareas de los obispos, clérigos y laicos; desempeñó un papel político de primer plano en la estabilización de las relaciones oficiales de la Iglesia con los reinos bárbaros.

La actividad de predicador, que tuvo un papel fundamental y primario en la vida de Cesáreo, dirigida al pueblo, a los monjes y a las monjas, se expresó literariamente en los *sermones,* los escritos más interesantes y significativos de toda su producción literaria. El método de trabajo de Cesáreo, que utilizaba para la redacción de tales *sermones* extractos de varios autores, sobre todo Agustín y Ambrosio, hizo que, ya al final del medievo, la obra del obispo fuese completamente diluida en el anonimato, desaparecida en tradiciones manuscritas ajenas. Los escritos de Cesáreo fueron recuperados a finales del siglo XIX por el benedictino G. Morin. De los 238 sermones de la edición de Morin, al menos 122 han sido individuados y descubiertos por él; los demás pertenecen a ediciones anteriores, que vieron la luz a partir del siglo XVI.

La *Regula monachorum*, dirigida a los monjes del monasterio de Trinquetaille, del que había sido abad, simple y breve —tan sólo seis páginas, poco más de un sermón— habría sido dictada por el obispo a su sobrino, el presbítero Teridio. Los *Statuta sanctarum virginum*, mucho más detallados y elaborados, iniciados hacia el 512, en la fecha de la fundación del convento de San Juan, posteriormente retocados y revisados con el consentimiento del propio Cesáreo, alcanzaron su definitiva elaboración en el 534. La redacción de una regla concebida originariamente para monjas fue en aquel momento un hecho extraordinariamente novedoso y suscitó interés y admiración, como demuestra la carta del papa Hormisdas al mismo Cesáreo. Entre las fuentes utilizadas se cuentan ciertamente la obra de Casiano, la tradición de Lerins, la regla masculina llamada de San Agustín, pero es originalísima la impronta de su personalidad tanto en las normas generales de comportamiento —imposición de estricta clausura, vida rigurosamente comunitaria, importancia dada a la lectura y a la caridad— como en los minuciosos detalles, tales como la determinación de la altura del tocado de las monjas. Complementarios a la normativa monástica son, aparte de los seis *Sermones ad Monachos*, las *Ad santimoniales epistulae* —la *Coegisti* y la *Vereor*— dirigidas a su hermana Cesárea y a su comunidad, es decir, al cenobio de San Juan, en Arlés. Morin, por el contrario, no considera auténtica la *Epistola hortatoria ad virginem Deo dicatam*, que quizás se haya de atribuir al sobrino de Cesáreo, Teridio.

Los escritos de carácter teológico manifiestan evidentemente las dificultades de un país, Arlés y su región, que durante gran parte del episcopado de Cesáreo estuvo bajo la dominación de arrianos y visigodos. De aquí la insistencia sobre la doctrina trinitaria en su producción menor de escritos teológicos, donde Cesáreo, sin embargo, no olvida lo que considera su papel principal de pastor de la grey de Dios. Suyos son dos breves tratados antiarrianos *De mysterio sanctae Trinitatis* y el *Breviarium adversus haereticos*, destinados a ser manuales de uso corriente para los católicos; y también el *Opusculum de gratia*, la *Expositio in Apocalypsim* y el *Testamentum sancti Caesarii*. Este último se encuentra citado en la *Vita Caesarii*, y su autenticidad, equivocadamente puesta en duda por Krusch, ha sido definitivamente demostrada por Morin; testimonia el interés por el monasterio de San Juan, que Cesáreo recomienda al obispo que le suceda. Hay dudas sobre la autenticidad del *Sermo in dedicatione ecclesiae* y de la *Omilia sancti Iacobi et Iohannis*.

Cesáreo intervino y puso fin a las ya viejas cuestiones sobre el pelagianismo, sobre las relaciones entre el libre albedrío y la gracia, que parecían haberse cerrado en el siglo anterior con la lucha antipelagiana de Agustín. Es poco probable que Cesáreo haya conocido la obra de Agustín en el segundo período de su formación, el de Arlés y la enseñanza de J. Pomerio; muchos elementos hacen pensar que ya en los años de Lerins entró en contacto con el pensamiento del gran africano, fundamental en la vida intelectual y espiritual de Cesáreo. La misma experiencia personal de Lerins, fallida tanto en su función de mayordomo como en los métodos de ascesis rigurosa, pudo convencerlo de la insuficiencia de las iniciativas exclusivamente personales y de la importancia de la gracia divina. Nada prueba que en Cesáreo se haya producido una transición de posiciones inadecuadamente definidas de teología lerinense y filopelagianas al agustinismo de impronta ortodoxa. Contra la predicación agustiniana de Cesáreo cerraron filas en Galia obispos adversarios y sobre todo dentro de los confines de la metrópoli de Vienne. Al concilio de Valence, Cesáreo, enfermo, envió en su lugar a uno de sus futuros biógrafos, Cipriano de Tolón. Quizás los resultados fueron un fracaso, pues en el 529, en Orange, otro concilio debió abordar nuevamente la cuestión y confirmó las relaciones entre gracia y libre albedrío, rechazando las consecuencias extremas del agustinismo y Cesáreo hubo de recurrir, para asegurar el éxito de la línea ortodoxa, al papa Bonifacio II, que ratificó los cánones de los concilios galos en el 531. Todavía en el 529, en Vaison, las preocupaciones teológicas le hicieron multiplicar el empleo de fórmulas trinitarias en la liturgia.

Por lo que respecta al aspecto específico de la actividad eclesiástica normativa y canónica, está ligada a un instrumento más propiamente político, el de los concilios, que Cesáreo utilizó como medio de control del comportamiento de los laicos y los clérigos. Ya se ha superado, gracias a Morin y a C. Munier, la opinión de Malnory, Arnold y Lejay, según la cual los *Statuta ecclesiae antiqua* serían obra de Cesáreo. El error de atribución se explica a causa de la insistencia por parte de Cesáreo en el valor de los cánones antiguos y de la tradición de los Padres, en la preocupación prioritaria de Cesáreo como legislador no por innovar, sino por fijar por escrito la tradición. En el 506, el Concilio de Agde se abrió con la lectura de los cánones de los *Statuta*. A pesar de todo, Cesáreo introdujo también novedades donde lo consideró oportuno en favor de la organización de la Iglesia. En el 527, en Carpentras, dio el primer paso importante para la autonomía de las parroquias sancionando la autonomía

administrativa de los bienes. En el 529, en Vaison, contra la disciplina de la iglesia romana, estableció que los sacerdotes de las parroquias, rurales y urbanas, podían predicar y que, en caso de impedimento, los diáconos podían leer las homilías de los Padres. En nombre de la gran importancia concedida a la predicación y a la oración, abolió la costumbre que limitaba al obispo el poder de la oración, por lo que —dada la extensión de su diócesis— quedaba limitada al cicatero espacio de la visita pastoral, que no podía suceder más de una vez al año; creció así la importancia de los simples presbíteros y se preocupó consecuentemente de su formación. Por eso estableció que los sacerdotes no casados llevasen una especie de vida comunitaria con el obispo, con comidas en común acompañadas de la oración y la discusión sobre textos. Antes de la ordenación, Antiguo y Nuevo Testamento debían ser leídos al menos cuatro veces.

Ediciones CPL 224-226; PL 67, 1001-1149; *Vita sancti Caesarii*, AA SS. aug. VI, 50-83; KRUSCH, B., MGH, Merov. III, 457-501; G MORIN (ed.), *S Caesarii Arelatensis Opera Varia*, 2 vols. (Maredsous 1937-1942) (= CCL 103-104 [Turnhout 1953]); CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, I (*Sermons 1-20*), introd. y trad. M. J. DELAGE (Paris 1971), SCh 175; CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, II (*Sermons 21-55*), introd. y trad. M. J. DELAGE (Paris 1978), SCh 243; CESAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, III (*Sermons 56-80*), introd. y trad. M. J. DELAGE (Paris 1986), SCh 330; CESAIRE D'ARLES, *Oeuvres monastiques I Oeuvres pour les moniales*, introd., texto y trad. A. DE VOGUE-J. COURREAU (Paris 1988), SCh 345; CESAIRE D'ARLES, *Oeuvres monastiques II Oeuvres pour les moines*, introd., texto y trad. J. COURREAU-A. DE VOGUE (Paris 1994), SCh 398.

Traducciones Francesa cf. supra. *Italiana* S. CESARIO DI ARLES, *La vita perfetta Scritti monastici*, introd. y trad M. Spinelli (Torino 1981). *Española* CESAREO DE ARLES, *Comentario al Apocalipsis*, introducción, traducción y notas de E. Romero Pose, Biblioteca de Patrística 26 (Madrid 1994).

Estudios C. F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig 1894); A. MALNORY, *S Césaire, évêque d'Arles, 503-543* (Bibl. de l'École des Hautes-Études, 103) (Paris 1894); P. LEJAY, DTC 2 (1932) 2168-2185; U. MORICCA, III, 2, 1134-1200; G. MORIN, *Le prêtre arlésien Teridius, propagateur des Règles de s Césaire d'Arles* RSR 28 (1938) 257-263; G. DE PLINVAL, DHGE 12 (1953) 186-196; G. BARDY: DSp 2, 420-429; A. SALVATORE, *Uso delle similitudini e pedagogia pastorale nei «Sermones» di Cesario di Arles*· RCCM 9 (1967) 167-225; A. DE VOGUE, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines un résumé de sa Règle pour les moniales* RHSpir 47 (1971) 369-406; L. DE SEILHAC, *L'utilisation par saint Césaire d'Arles de la Règle de saint Augustin: étude de terminologie et de doctrine monastique* (Roma 1974); J. COURREAU, *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles* BLE 78 (1977) 181-206; S. FELICI, *La catechesi al popolo di s Cesario di Arles* Salesianum 41 (1979) 375-392; E. GRIFFE, *L'idéal pastoral selon saint Césaire d'Arles* BLE 81 (1980) 50-54; L. NAVARRA, *Motivi sociali e di costume nei sermoni al popolo di Cesario di Arles* Benedictina 28 (1981) 229-260; C. LAVARRA, *«Pseudochristi» e «pseudoprophetae» nella Gallia merovingia* QM 13 (1982) 6-43, A. ZUREK, *Il matrimonio nei sermoni di Cesario d'Arles* (Roma 1984), M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec V-VIII)* (Roma 1986) 131-135; W. E. KLINGSHIRN, *Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the «Vita Caesarii»* RBen 100 (1990) 441-481; A. FERREIRO, *«Frequenter legere» The Propagation of Literacy, Education and Divine Wisdom in Caesarius of Arles* JEH 43 (1992) 5-15; W. E KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge 1994); K. BERG, *Casarius von Arles Ein Bischof des sechsten Jahrhunderts erschliesst das liturgische Leben seiner Zeit* (Thaur/Wien/München 1994).

(T. SARDELLA).

CESÁREA

Conocemos dos Cesáreas, ambas ligadas a San Cesáreo, obispo de Arlés, y al monasterio femenino fundado por él. La primera, Cesárea la anciana, fue hermana de Cesáreo y en un primer momento fue enviada por su hermano al monasterio de San Salvador en Marsella, que era entonces la única comunidad religiosa femenina de la Galia, y que giraba en torno al famoso monasterio de San Víctor y estaba ligado, como éste, a la tradición de Juan Casiano. La estancia en esa comunidad religiosa habría debido formar, según las intenciones de su hermano, a Cesárea para la vida ascética. Mientras tanto Cesáreo inició la fundación de un monasterio destinado a las mujeres fuera de las murallas de Arlés, en una localidad que según una discutida tradición correspondería a Alyscamps; el edificio no se había acabado todavía de construir cuando fue destruido durante el asedio de la ciudad por parte de los francos y de los burgundios (*Vita Caesarii* 1, 28, ed. Morin, 306-307). Ultimada la fundación, que volvió a emprenderse en cuanto la situación se calmó, Cesárea fue puesta al frente del monasterio de San Juan, inaugurado el 26 de agosto del 512, donde fue a residir junto a dos o tres hermanas en calidad de abadesa (*Vita Caesarii* 1, 35, 310). Posteriormente, razones de seguridad aconsejaron a Cesáreo trasladar el monasterio dentro de la ciudad, cerca de la catedral, junto a las fortificaciones, en un lugar donde las monjas ya

habían encontrado refugio durante la invasión de los francos y burgundios. Junto al nuevo monasterio, Cesáreo hizo construir una basílica de tres naves, conocida con el nombre de Santa María (inaugurada el 6 de junio del 524), destinada a acoger su sepultura y las de las monjas de la comunidad de San Juan. Posteriormente el lugar fue ocupado por la abadía de Cesáreo (*Reg. ad Virg.* 2, 50, 59 y 70). Aquel mismo año (o en el 525) Cesárea murió y fue sepultada en el lugar que le había sido destinado. Le sucedió Cesárea la joven, que no parece haber estado vinculada a Cesáreo por lazos de parentesco. Bajo su guía la comunidad creció enormemente, y a finales del siglo VI no contaba con menos de doscientas religiosas. De Vogüé atribuyó el *Constitutum* relativo a la sepultura de las monjas a Cesárea la joven, más que a Liliola, que le sucedió como abadesa.

A ella y al clero de Arlés está dirigido el *Testamentum* de Cesáreo, con el que el obispo le dejaba un gran manto de cáñamo tejido por ella misma. Y evidentemente fue ella la que insistió con súplicas, junto a las hermanas de ascesis, para que cinco compañeros de fe de Cesáreo escribiesen la vida después de su muerte.

Fuentes y bibliografía: G. MORIN (ed.), *S. Caesarii Arelatensis Opera Varia*, 2 vols. (Maredsous 1937-1942); U. MORICCA, III, 2, 1134-1200; G. DE PLINVAL, *Césaire (sainte)* y *Césaire la jeune, abbesse:* DTC 12, 212-216; *S. Cesario di Arles, La vita perfetta. Scritti monastici*, introd. y trad. M. Spinelli (Torni 1981); CESAIRE D'ARLES, *Oeuvres monastiques I. Oeuvres pour les moniales*, introd., texto y trad. A. De Vogüé-J. Courreau (Paris 1988), SCh 345.
(T. SARDELLA).

AURELIANO DE ARLÉS

Aureliano nació en el 523 en el seno de una familia senatorial en el sur de la Galia. Su padre, Sacerdos, fue hecho obispo de Lyon en el 541 como recompensa por el apoyo político otorgado al rey Childeberto I (511-558). Aureliano fue nombrado para la sede episcopal de Arlés por el rey Childeberto cuando tan sólo tenía veintitrés años (546), y casi inmediatamente le fue concedido el título de vicario del papa Vigilio. Esto implica que para su elección hubo un consenso fuerte por parte de la autoridad política y de la eclesiástica, en Galia y en Roma (y quizás también en Constantinopla). Aureliano tuvo relaciones buenas y confidenciales con el rey Childeberto y con su mujer Ultrogotha, y éstos le ayudaron en beneficio de la Iglesia y de la ciudad

de Arlés. En el 549 Aureliano participó en el Concilio de Orleans, convocado por Childeberto, y ocupó el segundo lugar, tras su padre, en la lista conciliar de los participantes. Murió el 16 de junio del 551 y fue enterrado en la tumba familiar en la iglesia de San Nicecio en Lyon.

En el 548, Aureliano, con la ayuda del rey Childeberto y de la reina Ultrogotha, fundó en Arlés el monasterio de los santos Pedro y Pablo. Esta fundación fue seguida de otra para monjas, la de Santa María, también apoyada por el rey y por su mujer. Poco después, Aureliano compuso reglas para los dos monasterios, que se modelaron ampliamente según las reglas para los monjes y las monjas escritas por Cesáreo de Arlés, que a su vez, al organizar sus monasterios, había redactado las suyas sobre las costumbres de Lerins. De esta manera, algo del espíritu de Lerins se refleja en las *regulae* de Aureliano.

Además de las dos reglas, Aureliano es recordado también por una breve carta al rey Teodeberto, conservada entre las *Epistolae Austrasicae* (10). Esta carta, como Gundlach ha observado, es una carta de adulación y de exhortación. Comienza con las excusas de Aureliano por el retraso en alegrarse con el rey Teodeberto por su subida al trono y continúa con el elenco de las virtudes del rey. Esta carta adulatoria, un pequeño «espejo del príncipe», constituye una primera manifestación de los deberes del rey cristiano. La carta fue atribuida a Aureliano de Arlés por Gundlach y fechada en los años 546-548, es decir, en el breve período en que el reino de Teodeberto coincide con el episcopado de Aureliano. La atribución ha sido rechazada por Roger Collins, que sostiene que la carta fue escrita por otro obispo que también se llamaba Aureliano. Este último era un pariente de Ennodio de Pavía, y aunque su sede no haya sido identificada, se debía encontrar en la Provenza. La diversa atribución, según Roger Collins, explicaría la significativa diferencia de estilo entre el latín brillante y refinado de la carta y el estilo «rústico» y, a veces, gramaticalmente incorrecto del latín de las reglas de Aureliano. Sin embargo, no hay una sola certeza para sostener la tesis de Collins y no se debe excluir la posibilidad de que un obispo instruido en la Galia merovingia pudiese escribir en diversos estilos y usar diferentes niveles de latín para composiciones de diverso género. Aureliano escribió también al papa Vigilio sobre su actitud en la cuestión de los Tres Capítulos. Esta carta se perdió, y tan sólo se conserva la respuesta del papa.

Ediciones: Regula ad monachos: CPL 1844; PL 68, 385-398. *Regula ad virgines:* CPL 1845; PL 68, 399-406. Ambas *regulae:* C. BLUME, *Der*

Cursus S Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.-9. Jahrhunderts in ihrer Beziehung zu den Ferialhymnen unseres Breviers (Leipzig 1908) 39-44 (parcial); A. SCHMIDT, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles* Studia Monastica 17 (1975) 237-256; *Epistula ad Theodebertum* CPL 1055; PL 68, 405-408; 71, 1164 (parcial); W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 124-126; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 426-428.

Estudios H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Roma 1950) 370-373; L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* (Berlin 1935) 54-79; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Long Haired Kings* (London 1962) 191-192; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 80, 154-155; A. SCHMIDT, *Zur Komposition der Mönchsregel des heiligen Aurelian von Arles* Studia Monastica 17 (1975) 237-256; 18 (1976) 17-54; M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Beihefte der Francia 5 (Sigmaringen 1976) 130-146; R. COLLINS, *Theodebert I, «Rex Magnus Francorum»*, en P. WORMALD et alii (ed.), *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society* (Oxford 1983) 7-33, en las págs. 18-22; W. E. KLINGSHIRN, *Caesarius of Arles The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge 1994) 262-264.

CIPRIANO DE TOLÓN

a) La vida

Nacido en Marsella o en Arlés, en torno al 475, fue alumno y seguidor de Cesáreo de Arlés, por el que, muy probablemente, fue elegido como prelado de Tolón. Los límites cronológicos del episcopado de Cipriano no pueden ser definidos con certeza, aunque algún dato puede extraerse de su participación en numerosos concilios de la Galia (Arlés, Carpentras, Orange, Vaison, Valence, Orleans). Habiendo estado presente, en calidad de obispo, en el VI Concilio de Arlés del 524, ésta es considerada por la mayoría la fecha de inicio de su episcopado. Su última *subscriptio* es, en cambio, la que figura en los documentos conclusivos del Concilio de Orleans del 541 y como en el V Concilio de Orleans (549) ya participa su sucesor al episcopado de Tolón, Paladio, hay que suponer que para esa fecha Cipriano ya había muerto.

Particularmente activa resulta su participación en el Concilio de Valence (529), donde interviene en lugar de Cesáreo. En la disputa entre «agustinianos» y «semipelagianos» sobre el problema de la gracia y de la predestinación, sostuvo que «ninguno puede por sí solo progresar en la divina perfección sin la ayuda de la gracia preveniente» (*Vita Caesarii* 1, 60). En esta ocasión Cipriano fundamentó sus posiciones sobre numerosos *testimonia* bíblicos y patrísticos, que se considera fueron preparados a tal fin por Cesáreo (Lejay). Venerado como santo, es copatrono de la ciudad de Tolón; y su fiesta es celebrada el 3 de octubre.

Estudios *Hist Litt de la France*, III, 237-241; SCHANZ IV/2, 1920, 565; BARDENHEWER, V, 356; MORICCA, III/2, 1155-1156; P. LEJAY, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles, II* RHLR 10 (1905) 217-266 (en las págs. 245-250 se discute la participación de Cipriano en el Concilio de Valence)

b) Las obras

Cipriano es autor de una carta a Máximo, obispo de Ginebra, transmitida por el *cod Colon. 212* (Darmstsdt 2326) del siglo VII. La carta se puede fechar entre el 524 y el 533 y es una autodefensa contra la acusación de teopasquismo. Cipriano dice haber sido acusado de haber sostenido *Deum hominem passum* y se defiende con la ayuda de citas tomadas de los Evangelios y de otros escritos neotestamentarios. En ella se contiene también un puntual análisis del Símbolo (cf. Kattenbusch, 427-428 y 741ss.) y el más antiguo testimonio conocido sobre la difusión del *Te Deum*.

Ediciones y estudios CPL 1020; MGH, Epp. III (W. GUNDLACH, 1892), 434-436; C. WAWRA, *Ein Brief des Bischofs Cyprian von Toulon an des Bischofs Maximus von Genf* ThQ 85 (1903) 575-594 Un facsímil de la carta en A.E. BURN, *Facsimiles of the Creed from Early Manuscripts* (London 1909), lám 1-3; F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* II (Leipzig 1900).

Junto a otros (los dos obispos Firmino de Uzés y Vivencio, el presbítero Messiano y el diácono Esteban) escribió su obra más significativa, la *Vita sancti Caesarii episcopi Arelatensis*, unánimemente reconocida como una de las obras de mayor relieve de la hagiografía gala y modelo para posteriores escritos hagiográficos. La biografía en dos libros es emprendida en torno al 542-543, poco después de la muerte del gran obispo de Arlés, a petición de Cesárea, segunda abadesa del monasterio femenino de San Juan fundado por él (no se ha de confundir con la hermana de Cesáreo, Cesárea, muerta antes que el hermano; cf. *Vita Caesarii* 1, 58).

En relación con las diversas manos que hay en el origen de la obra, se ha acostumbrado a distinguir el carácter del libro I y el del II, uno más específicamente histórico, centrado sobre todo en los acontecimientos de la vida de Cesáreo (su experiencia en Lerins y su función episcopal); el otro, en cambio, es más propiamente hagiográfico, con la narración de los milagros *in vita* y *post mortem* (Krusch). El autor del primero es Cipriano (1, 52) a excepción de la parte final, que parece deberse a Firmino y Vivencio (2, 1); los autores del segundo son Messiano y Esteban, *qui ab adolescentia illi servierunt* (1, 1; cf. 1, 63). Los estudios de Cavallin y, más recientemente, de Klingshirn, tienden sin embargo a evidenciar la armonía arquitectónica de toda la obra, que corresponde a un unitario y complejo intento de composición, del que Cipriano sería el ideador y principal ejecutor. La talla de hagiógrafo del obispo de Tolón adquiere una relevancia que va más allá de la que se le ha reconocido habitualmente, y su obra revela una complejidad que se manifiesta en primer lugar en la polivalencia paradigmática de Cesáreo, útil para diversos destinatarios (las monjas del monasterio de San Juan, pero también los obispos, los francos de Childeberto y el conjunto de los ciudadanos de Arlés).

Ediciones CPL 1018; BHL 1508; PL 67, 1001-1024, MGH, srm III (B Krusch, 1896) 457-483; *S Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, II (Maretioli 1942) 296-323 (G Morin).

Estudios R Buchner, *Die Provence in der Merowingischer Zeit* (Stuttgart 1933) 69; S Cavallin, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S Caesarii Arelatensis* (Lund 1934), F E. Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica* (Napoli 1979) 73-78, W Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I (Stuttgart 1986) 249-250, G Dahan, *Saints, Demons et Juifs*, en *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI), 7-13 aprile 1988* (Spoleto 1989) 609-642, W E. Klingshirn, *Caesarius's Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the Vita Caesarii* RBen 100 (1990) 441-481, Id , *Church Politics and Chronology Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles* REAug 38 (1992) 80-88, F Prinz, *Kirchen und Kloster als literarische Auftraggeber*, en *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioveo occidentale, 4-10 aprile 1991* (Spoleto 1992) 759-788

Carente de fundamento ha sido considerada la atribución a Cipriano de la *Praefatio super V libros historiae Hegesippi de bello iudaico* (CPL 1021; Walter, 5125).

Estudios V. Ussani, *Lezioni varie e scolii di Classici in servigio del Dizionario Medievale* ALMA 1 (1924) 22-23.

(V Milazzo)

PSEUDO-TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

No sabemos casi nada del autor del comentario a los cuatro evangelios atribuido en la tradición manuscrita a Teófilo de Antioquía o bien a Juan de Jerusalén. El comentario, originariamente escrito en latín, por su estilo y lengua debe ser de un autor de la Galia meridional, que escribe hacia finales del siglo v o comienzos del vi. Usa abundantemente los escritos de Jerónimo y por el contenido se deduce que conocía también el *De consensu evangelistarum* de Agustín, la *Expositio de capitulis evangeliorum* de Máximo de Turín, las *Formulae* de Euquerio de Lyon y el *Adversus nationes* de Arnobio. El comentario era bien conocido por parte de Isidoro de Sevilla.

Ediciones CPL 1001; F Stegmuller 8014-8015, T Zahn, *Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien Forschungen zur Geschichte des nt Kanons* 2 (1883) 29-85, A. Harnack (ed.), *Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien* TU 4 (1883) 166-167 (parcial), R Hessling (ed), ZKG 33 (1912) 532-534; PLS 3, 1282-1329

Estudios G Morin, *Homélies inédites attribuées à Jean de Jérusalem du ms 427 de Reims* RBen 22 (1905) 12-14, H. Quentin, *Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche* RBen 24 (1907) 107-109; R Hessling (ed.), ZKG 33 (1912) 529-536, M Schanz, IV, 2, 567 y 650, DTC 15/2, 531.

ELEUTERIO DE TOURNAI

Lo poco que sabemos de Eleuterio de Tournai procede de la *Vita Medardi* (BHL 5864; escrita hacia el 600) o bien de la poco fiable *Vita Eleutherii* (BHL 2455). Según la *Vita Medardi*, Eleuterio nació hacia el 456 en el seno de una familia aristocrática galo-romana y pasó la mayor parte de su juventud en la corte real, llegando a ser conde de Tournai antes de ser elegido obispo de la sede episcopal de la misma ciudad, entre el 497 y el 500. Quizás fue el primer obispo de Tournai, y a él se le atribuye la fundación de la comunidad cristiana de la diócesis. Según su *Vita*, convirtió muchos paganos al cristianismo y combatió enérgicamente contra los herejes. Murió el 30 de agosto del 531.

Le son atribuidos erróneamente diez sermones y una plegaria *(oratio)* Los primeros tres sermones fueron compuestos muy probablemente en la segunda mitad del siglo vi; los otros, en cambio, se remontan al siglo xii.

Ediciones CPL 1004; PL 65, 83-102.

Estudios C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, vol. 1 (Frankfurt 1722) 1334-1336; DACL 15, 2540-2543; DHGE 15, 150-153; ACO I, 5, 236-244; P. ROLLAND, *Les Monumenta historiae Tornacensis saec XII* Annuaire de l'Académie Royale d'Archéologie de Belgique 73 (1926) 255-313; ID., *Les origines légendaires de Tournai* RBPh 25 (1946-1947) 555-581, A. LUMPE, *Die Quellen von Ps Eleutherius, sermo de Trinitate* RhM 100 (1957) 199-200, BS 4, 1012; DHGE 15, 150-153.

SEDATO DE NIMES

Bien poco sabemos de Sedato de Nimes (en torno al 500), que había recibido una buena instrucción y cuyos escritos manifiestan un discreto conocimiento de la Eneida de Virgilio. Era un amigo íntimo de Ruricio de Limoges, que le escribió diversas cartas métricas (1, 6-8; 2, 17 y 44) y lo nombra a menudo, como también lo hace Cesáreo de Arlés.

Aunque fue un prolífico escritor de sermones, nos queda sin embargo tan sólo uno, una homilía sobre la Navidad citada por Cesáreo de Arlés (*sermo* 190), a menudo atribuida por los manuscritos a Agustín de Hipona o al mismo Cesáreo. La autenticidad de las otras dos homilías de Sedato es incierta: una sobre la Epifanía y otra también para Navidad, cuya primera parte ha sido transmitida bajo el nombre de Rábano Mauro y la segunda bajo el nombre de Teodolfo.

Ediciones Sermo de natale Domini CPL 1005; A. WILMART, *Une homélie de Sedatus évêque de Nîmes pour la nativité de Notre-Seigneur*. RBen 35 (1923) 12-16; PLS 4, 1927-1929; *Sermo in natale Domini* (incierto): CPL 1006; PL 39, 1977-1981; *Homilia de Epiphania* (incierto): CPL 1007; PL 39, 2013-2015; PL 72, 771-774, A. ENGELBRECHT (ed.), CSEL 21 (Leipzig 1891) 247-252.

Estudios W BERGMANN, *Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur*, vol. 1 (Leipzig 1898) 279-305, A. WILMART, *Une homélie de Sedatus*, cit., 5-16: H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (Roma 1950) 10.

LICINIO DE TOURS, MELANIO DE RENNES Y EUSTOQUIO DE ANGERS

El obispo metropolitano Licinio de Tours (508-520) y los dos obispos sufragáneos, Melanio de Rennes y Eustoquio de Angers, dirigieron una carta a dos sacerdotes llamados Lovocato y Catierno, ambos de la Armórica bretona, que ejercían el ministerio pastoral entre sus compatriotas bretones. En la carta, escrita por todos ellos para dar mayor autoridad a su intervención, advierten a los destinatarios contra dos tipos de abusos. Ante todo reprueban a los sacerdotes extranjeros e itinerantes que, con un altar portátil, van celebrando misa de casa en casa; el segundo abuso criticado es el empleo de mujeres, que son además *conhospitae* (cohabitan con el clero), durante la celebración de la eucaristía, considerando esta práctica de la participación de las mujeres en el ministerio como algo que se remonta al influjo de alguna herejía griega. Nora Chadwick, en cambio, piensa en la posibilidad de un influjo celta.

Ediciones CPL 1000A; L. DUCHESNE, *Lovocat et Catihern, prêtres bretons du temps de saint Mélaine* Revue de Bretagne et de Vendée (1885) 4-5; A. JULICHER, *Ein gallisches Bischofsschreiben des 6 Jahrhunderts als Zeuge für die Verfassung der Montanistenkirchen* Zeitschrift für Kirchengeschichte 16 (1896) 665-666; PLS 3, 1256-1257.

Estudios L. DUCHESNE, *Lovocat et Catihern*, cit., 3-16; A. JULICHER, *Ein gallisches Bischofsschreiben*, cit., 664-671, especialmente 665-668; N. CHADWICK, *The Colonisation of Brittany from Celtic Britain* Proceedings of the British Academy 51 (1965) 235-299, en pág. 274; R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne* (Gembloux 1972) 169; L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle Naissance d'une cité chrétienne* (Rome 1983) 188-190; G. MUSCHIOL, *Famula Dei Zur Liturgie im merowingischen Frauenklöster* (Münster 1994) 217-218.

RUFO DE OCTODURUM

Bien poco se puede decir de Rufo, obispo de Octodurum (la actual Sión en Suiza). Comienza su episcopado después del 517, cuando encontramos la última mención de su predecesor, y muere probablemente antes del 565, cuando ya encontramos atestiguado a su sucesor. Tomó parte en el IV y V Concilio de Orleans (541 y 549); su carta, conservada en la colección de las *Epistolae Austrasicae* (21), a Nicecio de Tréveris sugiere que lo conocía personalmente. De hecho, Rufo le informa de que le había enviado al sacerdote Amabilis junto con los artesanos italianos requeridos por Nicecio y, a la par, le ruega que presente sus saludos a los diáconos Sunnovehus y Catellionis. Los mencionados artesanos probablemente habían sido requeridos por Nicecio para la construcción de su *villa*, de la cual habla Venancio Fortunato (7, 12).

Gundlach identifica el Rufo de la carta con Rufo de Turín, mencionado por Gregorio de Tours *(GM* 13), pero no hay evidencia alguna para tal identificación, por lo que es preferible identificarlo con el obispo de Octodurum que había tomado parte en los dos Concilios de Orleans.

Ediciones CPL 1065; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 133-134; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 439-440.

Estudios N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) 185-186.

GERMÁN DE PARÍS

Buena parte de nuestra información sobre Germán de París procede de Gregorio de Tours, de los poemas de Venancio Fortunato y de la *Vita Germani* (BHL 3468), que fue compuesta por el mismo Fortunato. Germán, nacido en Autún hacia el 496, fue ordenado sacerdote en el 530 y posteriormente llegó a ser abad de San Sinforiano en Autún. En el 555 es elegido obispo de París, y su elección fue aprobada por el rey Childeberto I († 558). Durante su vida, Germán se preocupó mucho de la situación de su pueblo y no dudó en censurar la conducta de los reyes merovingios, especialmente por su comportamiento de promiscuidad sexual. Excomulgó al rey Cariberto I († 567) por haberse casado con Marcovefa, una monja que era la hermana de su anterior mujer. Germán participó en diversos concilios de la Iglesia merovingia (París 556-573, Tours 567) y ejerció una notable influencia sobre el rey Childeberto. Murió en el 576 y fue enterrado en la iglesia dedicada a San Vicente, que posteriormente tomó su nombre (Saint Germain-des-Près). El obispo Germán era muy conocido en la Galia del primer Medievo por los milagros realizados durante su vida y en su tumba.

Se conserva un solo escrito que se le pueda atribuir con certeza. Se trata de una carta a la reina Brunilda, fechada en el 575. La carta es un valiente intento por parte de Germán para poner fin al sanguinario antagonismo que dividía las varias facciones de la familia merovingia. Por otro lado, Martène y Durand, basándose en el título, han atribuido a Germán otras dos cartas, transmitidas con el título de *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, que son un detallado comentario de la misa galicana. Pero muchos estudiosos dudan de su autenticidad. Por lo demás, es muy probable que estos dos breves tratados sobre la misa hayan sido escritos en la Galia merovingia. No se puede

sostener que Germán sea su autor mientras no se logre un fundamento más seguro.

Ediciones Epistula ad Brunehildam reginam CPL 1060; PL 72, 83-98; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 122-123; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 423-426; *Expositio antiquae liturgiae gallicanae* CPL 1925; E. MARTENE-U. DURAND, *Thesaurus Novus Anecdotorum* 5 (Paris 1717) 85-100; J. QUASTEN (ed.), *Expositio antiquae liturgiae gallicanae* (Münster 1934); E. C. RATCLIFF (ed.), *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Henry Bradshaw Society 98 (London 1971).

Traducción inglesa J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750* (Philadelphia 1986) 186-192 (la *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, parcial).

Estudios BS 6, 257-259; O. HOLDER-EGGER, *Zur Translatio S Germani* Neues Archiv 18 (1893) 274-281; A. WILMART, *Germain de Paris lettres attribuées au saint*, DACL 6, 1 (Paris 1928) 1049-1062; A. VAN DER MENSBRUGGHE, *L'Expositio missae gallicanae est-elle de saint Germain de Paris?* Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 8 (1959) 217-249; IDEM, *Pseudo-Germanus reconsidered* SP 5 (1962) 172-184; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) passim; R. CABIE, *Les lettres attribuées à Saint Germain de Paris et la liturgie gallicane* BLE 73 (1972) 183-192; M. HEINZELMANN, *Gallische Prosopographie 260-527* Francia 10 (1982) 531-718, en la pág. 616; G. SCHEIBLLREITER, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Wien 1983) passim; J. DUBOIS, *Le malle de voyage de l'évêque Germain de Paris* Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France 1983, 238-249; J. GEORGE, *Venantius Fortunatus A Poet in Merovingian Gaul* (Oxford 1992) passim; R VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993) 29-31, 233-234; Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A D 481-751* (Leiden 1995) 47-49.

MAPINIO DE REIMS

Muy poco se sabe del obispo Mapinio de Reims, que asumió su ministerio en los años 535-549 y lo conservó hasta su muerte, acaecida poco antes del 573. Como obispo de Reims es representado por el archidiácono Protadio en el V Concilio de Orleans (549). De él se conservan dos cartas entre las *Epistolae Austrasicae* (11 y 15). La primera, en la que se excusa por no participar en el Concilio de Toul del 550, está dirigida a Nicecio de Tréveris. Esta carta es el único testimonio de este concilio, que había sido convocado por los mayores exponentes del rey Teodebaldo († 555) precisamente contra el obispo Nicecio. La segunda carta

fue escrita al obispo Vilico de Metz (muerto en torno al 581) para congratularse con él al aproximarse sus sesenta años. El estilo de Mapinio no es tan vivo como el de Fortunato y el de Gogón, aunque se puede reconocer en él la elegancia característica de la prosa de los galo-romanos instruidos.

Ediciones y estudios: CPL 1062; PL 68, 43-46; 71, 1165-1166; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 126-127, 129; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 429-430, 433-434; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) 179, 210-211, 218, 250; Pontal, 133.

GOGÓN

El franco Gogón († 581) entró al servicio del rey en el 565 y posteriormente llegó a ser un personaje de gran influencia en la corte del rey Sigeberto I († 575), del que era uno de los consejeros, y, según la *Crónica* de Fredegario (3, 59), fue enviado a España para escoltar a la reina Brunilda en su viaje hacia la Galia. No se sabe con seguridad si ejerció el oficio de *maior domus*, pero en un poema de Venancio Fortunato (7, 4, 15-16) se evidencia que él ejercía esos deberes. Tras la muerte del rey Sigeberto, Gogón se convirtió en el exponente principal en el palacio y fue nombrado, muy probablemente por Brunilda, *nutricius* de su hijo Childeberto II (570-596), rey de Austrasia, y Riché sugiere que ella lo introdujo en la cancillería real.

Gogón es un ejemplo extraordinario de franco instruido, y sus cuatro cartas son el mejor testimonio *(Epistolae Austrasicae* 13, 16, 22, 48). Aunque lamentaba su falta de *eloquentia maroniana*, sus cartas lo muestran como un hombre culto con un conocimiento seguro de Virgilio, sensible al estilo latino y con una prosa viva. Esta impresión de Gogón como hombre de letras es confirmada por cuatro poemas de Venancio Fortunato (7, 1-4), en los que el poeta alaba la elocuencia, la *dulcedo* y *romanitas,* y lo compara a Orfeo y Cicerón. Gogón, uno de los principales apoyos de Fortunato en la corte de Metz, era también un poeta, aunque no haya quedado nada de su producción poética.

Ediciones: CPL 1061; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 127-128, 130, 134-135, 152-153; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 432, 434-435, 441-442, 469-470.

Estudios: R. KOEBNER, *Venantius Fortunatus* (Leipzig-Berlin 1915) 22-23; J. FOEDIT, *La cathédrale de Metz depuis ses origines jusqu'au Xe siècle:* Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de Lorraine 24 (1925) 27-34; D. NORBERG, *Ad epistulas varias merovingici aevi adnotationes:* Eranos 35 (1937) 105-119, en pág. 111; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'occident barbare VIe-VIIIe siècles* (Paris ²1962) (trad. ital., Roma 1966) 228, 266-267, 283, 329; E. EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich* (Stuttgart 1988) 44-45, 86, 93; I. N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul,* en R. MCKITTERICK (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (Cambridge 1991) 63-81, en págs. 67-74; J. GEORGE, *Venantius Fortunatus. A Poet in Merovingian Gaul* (Oxford 1992) 14, 136-140.

GREGORIO DE TOURS

De todos los escritores de la Galia merovingia, Gregorio de Tours es probablemente el más prolífico y ciertamente el más famoso.

Jorge Florencio Gregorio, conocido por nosotros como Gregorio de Tours, nace hacia el 538 en el seno de una rica familia galo-romana en la Auvernia. Sus padres, Florencio y Armentaria, procedían de distinguidas familias senatoriales, estrechamente ligadas a las Iglesias de Clermont y de Langres. El abuelo de Armentaria era Tetricio, obispo de Langres († 572) y su bisabuelo era Gregorio, obispo de Langres († 539), y su tío Nicecio fue obispo de Lyon († 573). El tío de Florencio, por otra parte, era presbítero en Clermont, su hermano Galo era el obispo, y el hermano del mismo Gregorio, Pedro, era también presbítero en Clermont antes de que fuese asesinado en el 574. La familia de Gregorio tenía también vínculos con santos: Gregorio mismo nos dice que Vettio Epagato, martirizado en Lyon en el 177, era uno de sus antepasados por línea paterna.

La cronología de la infancia de Gregorio es confusa e incierta. Su padre tenía en torno a los cuarenta años cuando nació Gregorio y probablemente murió cuando era todavía un niño. La madre fue a vivir a Borgoña, donde poseía propiedades, y Gregorio fue enviado junto a su tío Galo para que lo formase. Tras la muerte de éste († 551), Gregorio es educado por Avito, obispo de Clermont, y pasó algún tiempo con Nicecio, su tío abuelo por parte de madre. En el 552, Nicecio llega a ser obispo de Lyon y, por ello, Gregorio es ordenado diácono en Lyon (563).

La ordenación de Gregorio como obispo de Tours el 20 de agosto del 573 no era inesperada. Todos sus predecesores, a excepción de cinco, como él mismo atestigua, procedían de su familia, y su inmediato predecesor, Eufronio, era primo de su

madre. Gregorio, sin embargo, no dice nada sobre su ordenación. Su amigo Venancio Fortunato, en cambio, revela que Gregorio fue nombrado por el rey Sigeberto I († 575) y por su mujer Brunilda, y fue consagrado en Reims por el obispo Egido. Esto significa que Gregorio fue impuesto a la ciudad de Tours contra la voluntad del pueblo y del clero local. A pesar de los diversos intentos para deponerlo, Gregorio permaneció como obispo de Tours hasta su muerte, acaecida en el 594.

El obispo de Tours en el siglo VI poseía un gran poder y debía mantener una relación frecuente con el rey y los grandes del reino. Tours no sólo era una ciudad estratégicamente importante en la frontera entre los dos reinos merovingios, sino que además era el lugar de la tumba de San Martín de Tours, que atraía centenares de peregrinos cada año. Por ello, Gregorio, desde el momento de su elección al episcopado, se vio profundamente envuelto en la política merovingia.

Dos años después de su ordenación, su protector político, el rey Sigeberto I, es asesinado, y la ciudad de Tours fue tomada por Chilperico I († 584). Las relaciones de Gregorio con él fueron tensas durante su reinado. No dudó en criticarlo, y en el 580 tuvo también que defenderse ante la corte de la acusación de traición e infamia, pero se reconcilió con Chilperico, que era excepcionalmente tolerante con Gregorio, y no sólo en este caso. El asesinato de Chilperico en el 584 abrió una nueva etapa en la actividad política de Gregorio. Gontranno († 592), el único hermano sobreviviente de Chilperico, restituyó Tours a su legítimo heredero, Childeberto II († 595), rey de Austrasia, y Gregorio mantuvo buenas relaciones tanto con Childeberto como con Gontranno. En el 585 es enviado por este último en misión ante Childeberto, y en el 558 dio garantías a Gontranno de que aquél se mantenía fiel a las condiciones del tratado de Adelot. En el 588 impidió a Childeberto que gravase con impuestos a Tours, y en el 591 desempeñó un activo papel en la organización de la revuelta de las monjas en Poitiers.

Gregorio muere el 17 de noviembre del 594 y es enterrado en la catedral de Tours, junto a la tumba de San Martín. Su *Vita* (BHL 3682), que describe los milagros acaecidos junto a su tumba, es atribuida al abad Odón de Cluny († 942).

a) **Las obras**

En el último capítulo de su *Historia*, Gregorio de Tours nos ofrece un esbozo autobiográfico y hace un elenco de sus obras:

«He escrito diez libros de Historias, siete libros de Milagros, un libro sobre las Vidas de los Padres; he comentado el tratado sobre el Salterio en un libro; he redactado también un libro sobre los oficios eclesiásticos» (*LH* 10, 31).

Gregorio comienza a escribir después de haber llegado a ser obispo de Tours y trabaja, al mismo tiempo, en más de una de sus obras. Aunque la cronología de sus obras sea algo clara, sin embargo no se pueden excluir posteriores revisiones y adiciones y, por tanto, cualquier información cronológica ofrecida por Gregorio sobre sus libros está sujeta a cautela.

Antes de estudiar cada una de las obras de Gregorio, es necesario anticipar algo sobre su estilo. Escribió en latín, pero su estilo estaba muy lejos del clásico, con una fuerte tendencia a la lengua hablada en cuanto a morfología, sintaxis y vocabulario. Los estudiosos lo llaman «latín rústico». Gregorio era totalmente consciente de la imperfección de su lenguaje, y se excusa por ello en diversas ocasiones. Tal excusa es un topos común entre los autores de la Galia de la antigüedad tardía y del primer Medievo. Pero en Gregorio estas excusas son sinceras. En diversos momentos de su obra manifiesta una gran sensibilidad en materia lingüística y en el prefacio a la *Vida de los Padres* ofrece incluso una breve discusión gramatical. Aunque simple y sencillo, su estilo es con frecuencia apasionado y dramático, y, aunque a veces tiende a la verbosidad y a la tortuosidad, su latín es comprensible. Una vez, al lamentarse con su madre de la imperfección de su estilo, ella responde: «Has de saber que, a causa de la ignorancia de la gente, tu manera de hablar es considerada más comprensible» (*VM*, pref.: PL 71, 911).

1. *Decem libri historiarum (LH)*

Gregorio de Tours es mayormente conocido por los historiadores y los medievalistas por sus *Diez libros de historia*, que aparecen bajo el desfigurado nombre de *Historia Francorum*. En el prefacio, Gregorio lamenta la falta de historiadores en la Galia de su tiempo y, por ese motivo, dice haber emprendido la redacción de estos libros de historia a pesar de su estilo tosco y no refinado. Comienza a escribir sus *Historias* algunos años después de haber llegado a ser obispo de Tours y no las completa antes del 594. La cronología de la redacción corre de este modo: Libros I-IV: 576-580; Libro V: 580; Libro VI: 584-585; Libro VII: 585-586; Libro VIII: 587; Libro IX: 587 y 589-590; Libro X: 591-594.

Ahora bien, aunque esta cronología sea razonablemente segura, se debe reconocer que en el curso de los años Gregorio revisó y sustituyó lo que ya había escrito.

Las *Historias* de Gregorio narran las vicisitudes del mundo desde los orígenes hasta su tiempo. El libro primero comienza con la creación y acaba con el relato de la vida y misión de San Martín de Tours († 412). El segundo se extiende desde la muerte de San Martín hasta la muerte de Clodoveo († 511). El tercer y cuarto libro se centran en las vicisitudes de los sucesores de Clodoveo hasta la muerte de Sigeberto I († 575), y los libros V-X narran las vicisitudes de los reinos merovingios hasta el año 591. En la composición de la obra Gregorio estuvo fuertemente influenciado por las crónicas de Eusebio, de Jerónimo y de Orosio. Aunque narra las vicisitudes en orden cronológico, no redacta una crónica. Refiere y comenta con atención los acontecimientos que considera importantes, y sus vivaces descripciones son, a veces, enriquecidas con detalles que ningún autor de crónicas se habría permitido jamás.

Las fuentes de Gregorio son varias. Los primeros dos libros están basados sobre todo en el Antiguo y Nuevo Testamento, las crónicas de Eusebio y de Jerónimo, las *Historiae adversus paganos* de Orosio, las *Historiae sacrae* de Sulpicio Severo y sus otras composiciones menores. Para los orígenes de los francos (2, 8-9), Gregorio usa las *Historias* de Renato Profuturo Frigerido y de Sulpicio Alejandro, obras actualmente perdidas. Sin embargo, para los otros ocho libros cita muy poco las fuentes escritas conocidas por nosotros y se basa sobre todo en relatos orales, documentos auténticos encontrados en los archivos y en su propia experiencia.

Las *Historias* de Gregorio son de vital importancia para el conocimiento de la Galia merovingia, pues en realidad son la única historia contemporánea de la Galia desde finales del Imperio romano hasta los últimos años del siglo VI, y para muchos aspectos constituyen la única fuente de alguna importancia para todo el período que abarcan. Aunque a menudo han sido criticadas por sus narraciones interesadas, Gregorio se muestra bastante escrupuloso y cuidadoso en su tratamiento. Muy pronto las *Historias* fueron consideradas una autoridad; y ya el cronista Fredegario, en la mitad del siglo VII, las usó como fuente principal de sus tres primeros libros y lo mismo hizo, en el siglo VIII, el autor del *Liber Historiae Francorum*. En realidad, las *Historias* de Gregorio, en su redacción de diez libros, fueron desconocidas durante el Medievo. Un autor anónimo, ignorando la petición de Gregorio de que no se reescribiera o revisara su obra, hizo una versión abreviada de los primeros seis libros, dejando a un lado todos los capítulos que se referían a la Iglesia. Esta versión es el texto conservado por la mayoría de los manuscritos de las *Historias* y de esta versión «secularizada» procede el desfigurado título de *Historia Francorum*.

Ediciones CPL 1023; T RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699) 1-538, reed en PL 71, 159-575; B KRUSCH-W LEVISON (eds), MGH, srm, I/1 (Hannover 1937-1951), M OLDONI, *La storia dei Franchi* (Milano 1981) (texto latino y traducción italiana).

Traducciones Inglesas O M. DALTON, *The History of the Franks by Gregory of Tours* (Oxford 1927), L. THORPE, *Gregory of Tours The History of the Franks* (Harmondsworth 1974). *Francesa* R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours Histoire des Francs*, Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge 27-28 (Paris 1963-1965). *Alemana* R BUCHNER, *Gregor von Tours Zehn Bucher Geschichten*, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 2-3 (Sigmaringen 1955-1956). *Italiana* M. OLDONI, *La storia dei Franchi* (Milano 1981) *Danesa* J P JACOBSEN, *Gregor af Tours Frankenkronike* (Kobenhavn 1911-1918)

Estudios A H. B BREUKELAAR, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul The Histories of the Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context* (Göttingen 1994).

2. *Octo libri miraculorum*

En la lista de sus escritos *(LH* 10, 31), Gregorio menciona siete libros sobre milagros y un libro sobre la vida de los Padres. En otro lugar *(GC*, prefacio), reúne todas estas obras con el nombre de *Octo libri miraculorum* y así son conocidos normalmente por los lectores modernos (CPL 1024). Los ocho libros son:

I) *Liber vitae Patrum (= VP)* es una colección de veinte biografías, que Gregorio comenzó a escribir poco después de haber llegado a ser obispo de Tours. Aunque la cronología de los diversos capítulos es incierta, parece que comenzó la *Vida de los Padres* antes del 576 y la compuso en tres fases diferenciadas. El cuerpo de las *vitae* fue escrito antes del 580, un primer añadido acaece antes del 587, y las últimas ampliaciones fueron hechas hacia los años 591-592. La *Vida de los Padres* diverge del resto de los escritos hagiográficos de Gregorio; en efecto, respecto a los otros siete libros de los milagros, esta obra se centra más bien sobre las biografías de los santos y menos sobre sus

milagros. Por otro lado, a excepción de los abades Romano y Lupiceno *(VP* I) y el monje Friardo *(VP* X), la *Vida de los Padres* está totalmente dedicada a santos galos, todos en relación con el mismo Gregorio y con la diócesis en la que pasó la mayor parte de su vida (Tours, Clermont). No es, pues, de extrañar que en su primera lista *(LH* 10, 31) Gregorio haya separado esta obra de las demás composiciones hagiográficas. En su conjunto, la *Vida de los Padres* es una colección de *vitae* bien estructurada, en la que todo santo descrito ilustra un aspecto particular de la santidad. Esta particularidad es puesta de relieve por Gregorio en el breve prefacio que añadió a cada una de las *vitae*. Estas interpretaciones suministran un cuadro claro y comprensible de su actitud hacia los santos y la santidad y constituyen una extraordinaria muestra de las maneras en que el obispo de Tours percibía el mundo.

Ediciones CPL 1024, T RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699), reed. en PL 71, 1009-1096, B KRUSCH (ed), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 661-774

Traducciones Inglesa E JAMES, *Gregory of Tours Life of the Fathers* (Liverpool 1985). *Francesa* H L. BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 3 (Paris 1862) 132-399.

II) *Liber in gloria martyrum (= GM)*. Gregorio escribió la *Gloria de los mártires* entre el 586 y el 587, y es muy probable que haya revisado varios capítulos en el curso de los años posteriores.

La *Gloria de los mártires* contiene sobre todo historias milagrosas de varios santos. Comienza con la historia de Jesús y con los impresionantes milagros realizados por él o por sus reliquias, especialmente las reliquias de la Vera Cruz. Luego pasa Gregorio a narrar los de María, Juan Bautista, los Apóstoles, Esteban y continúa con varios mártires orientales y algunos italianos. La mayor parte del libro, sin embargo, está dedicada a los mártires galos. La obra tiene una cronología libre y un vago cuadro geográfico. Gregorio insertó indiscriminadamente varias digresiones y se mueve hacia adelante o hacia atrás en el espacio y en el tiempo.

No se preocupaba de la veracidad de las historias, sino más bien de la conservación y de la documentación de aquellas historias milagrosas en beneficio de las futuras generaciones.

La *Gloria de los mártires* es algo más que una simple colección de historias milagrosas. En efecto, promueve la teología del

significado del martirio y, según su convicción, estos mártires constituían ejemplos notables para los creyentes ordinarios. Gregorio, en la redacción de la obra, había estado guiado por un fin didáctico y probablemente también litúrgico.

Ediciones CPL 1024; T RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699), reed. en PL 71, 705-800; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm I· 2 (Hannover 1885) 484-562.

Traducciones Inglesa R. VAN DAM, *Gregory of Tours Glory of the Martyrs* (Liverpool 1988). *Francesa* H. L BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 1 (Paris 1857) 1-301.

III) *Liber in gloria confessorum (= GC)*. Gregorio escribió esta obra en el 587-588, pero el prefacio lo añadió en el 593. Como la *Gloria de los mártires*, la *Gloria de los confesores* es una colección de breves historias milagrosas. Aunque se inicia con una sucinta historia sobre el milagro realizado por los ángeles, el resto del libro está dedicado a los confesores, a su culto y a sus milagros, especialmente de la Galia. Sólo una pequeña minoría de los confesores nombrados en la obra carece de alguna relación gala.

En la composición de la *Gloria de los confesores,* Gregorio no sigue un modelo cronológico, sino geográfico. Así, después de una referencia a la vida y a los milagros de Hilario de Poitiers y de Eusebio de Vercelli, reagrupa las varias narraciones en relación con las ciudades, de la que Tours es la primera. La obra posee un especial reclamo galo y refleja más que cualquier otro escrito el limitado horizonte geográfico de Gregorio.

Ediciones T. RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1969); reed en PL 71, 827-910, B. KRUSCH (ed), MGH, srm. I/2 (Hannover 1885) 744-820.

Traducciones Inglesa R VAN DAM, *Gregory of Tours Glory of the Confessors* (Liverpool 1988). *Francesa* H. L. BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol 2 (Paris 1860) 338-441, vol. 3 (Paris 1862) 1-129

IV) *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris (= VJ)*. La familia de Gregorio estaba particularmente ligada al culto de San Julián. Su tío Galo había ido con los pies descalzos hasta su tumba cuando Teoderico había amenazado la Auver-

nia, y, una vez que llegó a ser obispo de Clermont, instituyó una peregrinación anual a su santuario en Brioude. Gregorio cuenta que cada año, el 28 de agosto, su padre conducía a toda su familia en peregrinación hasta Brioude. Cuando llegó a obispo de Tours, él mismo se convirtió en un notable defensor del culto de San Julián y en una ocasión se presenta como *alumnus* (hijo adoptivo) del santo.

Gregorio comienza la recopilación de material para una vida de San Julián cuando era diácono en Lyon, pero no comienza la redacción antes del 581. La obra se completó en el 585, pero, como para muchos otros escritos de Gregorio, también ésta recibió constantemente adiciones y revisiones.

La *vita* de San Julián comienza con una breve introducción sobre la piedad divina y la justicia, seguida de la narración del martirio y del descubrimiento de la cabeza del santo en Lyon. El resto de la obra está dedicado a la narración de historias milagrosas de diverso género, realizadas todas por San Julián en Brioude o donde habían sido encontradas sus reliquias. La obra, que originariamente estaba concebida para demostrar la especial relación del santo con la familia de Gregorio, acabó por ser la exposición del gradual desarrollo del culto de San Julián en la Galia merovingia y particularmente en Brioude.

Ediciones: T. RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699); reed. en PL 71, 801-828; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 562-584; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm VII (Hannover 1920) 737-741.

Traducciones: Inglesa: R. VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993) 162-195. *Francesa:* H. L. BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 1 (Paris 1857) 302-393.

V-VIII) *Libri IV de virtutibus sancti Martini episcopi (= VM).* Llegar a obispo de Tours en la Galia merovingia significaba automáticamente convertirse en el principal promotor del culto de San Martín. Por tanto, una vez que fue ordenado obispo de Tours, se empeñó en hacer crecer el culto del santo con la narración de sus milagros. Completó el primer libro de los *Milagros de San Martín* antes del 576, e inmediatamente comenzó a recoger otros relatos sobre los milagros que habían sucedido durante su episcopado. El segundo libro fue escrito entre el 575 y el 581, el tercero fue terminado antes del 587, y el cuarto fue compuesto en los años 591-593.

3. *De cursu stellarum ratio*

En su lista de escritos, Gregorio menciona un libro sobre los oficios en la Iglesia. Éste, muy probablemente, es el breve tratado conocido con el título *Curso de las estrellas*. Fundamentalmente es un breve tratado astronómico para enseñar al clero a calcular la hora exacta de los oficios nocturnos con base en las estrellas. La obra está completamente ilustrada y las informaciones que ofrece se muestran muy cuidadosas.

Ediciones: CPL 1025; T. RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699); reed. en PL 71, 801-828; H. L. BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 4 (Paris 1864) 1-29; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 854-872; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm VII (Hannover 1920) 700-701.

Traducción inglesa: W. C. MCDERMOTT, en E. PETERS (ed.), *Monks, Bishops and Pagans. Christian Culture in Gaul and Italy 500-700* (Philadelphia 1975) 209-218 (parcial).

4. *Comentario a los Salmos*

La mayor parte del comentario de Gregorio se ha perdido. Lo que nos queda ésta constituido por la introducción, índices de contenido y dos breves fragmentos. Este comentario es la única obra exegética compuesta por Gregorio.

Ediciones: CPL 1026; T. RUINART (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia*, Paris 1699; reed. en PL 71, 1097-1098; H. L. BORDIER, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 3 (Paris 1862) 401-410; B. KRUSCH (ed.), MGH, srm. I/2 (Hannover 1885) 873-877.

5. *Liber de miraculis Andreae apostoli*

Aunque la obra no sea mencionada en la lista de Gregorio de Tours, los estudiosos modernos tienden a atribuirle los *Milagros de San Andrés*. Ésta es una breve composición, en la que recoge relatos milagrosos sobre San Andrés y donde revela que la fiesta del santo (30 de noviembre) es también el día de su cumpleaños. Por ello, continúa Gregorio, él se considera un *alumnus* (hijo adoptivo) del santo. Si la obra es suya, fue compuesta en el 593.

Ediciones: CPL 1027; BHL 430; T. Ruinart (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699); reed. en PL 71, 1099-1110; H. L. Bordier, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 4 (Paris 1864) 33-96; M. Bonnet (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 827-846; B. Krusch (ed.), MGH, srm VII (Hannover 1920) 737-741.

6. *Pasión de los siete durmientes de Éfeso (Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephysum)*

Al final de la *Passio* incluida en la *Gloria de los mártires (GM* 94: MGH, srm I/1, 552; PL 71, 789), Gregorio refiere que la ha traducido del griego con la ayuda de un monje sirio llamado Juan. La traducción fue hecha antes del 587.

Ediciones: CPL 1029; T. Ruinart (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699); reed. en PL 71, 1105-1118; H. L. Bordier, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 4 (Paris 1864) 104-110; B. Krusch (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 848-853; B. Krusch (ed.), MGH, srm VII (Hannover 1920) 761-769.

7. *Introducción a las Misas de Sidonio Apolinar*

En sus *Historias (LH* 2, 22), Gregorio refiere haber recogido diversos textos de misas escritas por Sidonio Apolinar en un libro al que precedía una introducción especial. Se ha perdido, así como la introducción.

b) **Obras dudosas**

1. *Passio sive miracula Thomae apostoli*

La narración de los milagros del apóstol Tomás de Max Bonnet ha sido atribuida a Gregorio de Tours. Tal atribución ha sido contestada por Zelzer.

Ediciones: CPL 1028; BHL 8140; M. Bonnet, *Supplementum Codicis Apocryphi*, vol. 1 (Leipzig 1883) 96-132.

2. *La pasión de San Julián mártir*

Varios manuscritos atribuyen a Gregorio algunos breves fragmentos de una *Pasión* de San Julián mártir. Tal atribución no es aceptada hoy.

Ediciones: Passio sancti Iuliani martyris: CPL 1030; BHL 4540; B. Krusch (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 878-881; B. Krusch (ed.), MGH, srm VII (Hannover 1920) 771-772. *Liber de passione, virtutibus et gloria sancti Iuliani martyris:* CPL 1031; BHL 4542; T. Ruinart (ed.), *Gregorii episcopi Turonensis Opera omnia* (Paris 1699); reed. en PL 71, 1103-1106; AASS Aug. VI, 174-175; H. L. Bordier, *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire évêque de Tours*, vol. 4 (Paris 1864) 97-103; E. Munding, *Texte und Arbeiten* 1 (1918) 159-161.

Traducción inglesa: R. Van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993) 196-198.

3. *Nomina martyrum Lugdunensium*

Este breve catálogo hace un elenco de los nombres de los mártires lioneses del 177 y está basado, muy probablemente, en la traducción que Rufino hizo de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio. Como la lista concuerda con la que Gregorio presenta en la *Gloria de los mártires (GM* 48), a menudo le ha sido atribuida.

Ediciones: B. Krusch (ed.), MGH, srm I/2 (Hannover 1885) 878; H. Quentin: AB 39 (1921) 113-138, en las págs. 136-137.

Estudios: La bibliografía sobre Gregorio de Tours y su obra es muy vasta. Aquí solamente se indica la más importante y la más reciente, en la que se puede encontrar la anterior; por otro lado, diversos estudios se refieren a más de un aspecto de la vida y de la obra de Gregorio. G. Monod, *Étude critique sur les sources de l'histoire mérovingienne. Vol. 1: Grégoire de Tours* (Paris 1872); M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours* (Paris 1890); J. des Graviers, *La date du commencement de l'année chez Grégoire de Tours:* RHEF 32 (1946) 103-106; O. Chadwick, *Gregory of Tours and Gregory the Great:* JTS 50 (1949) 37-49; E. Auerbach, *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*, trad. W. R. Trask (Princeton 1956) 77-99 (trad. italiana, Milano 1974); E. Ewig, *Königsgedanken in Frühmittelalters*, en *Das Köningtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Konstanz 1956) 7-73; J. M. Wallace-Hadrill, *The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research*, en Id., *The Long Haired Kings*

(London 1962) 49-70, H BEUMANN, *Gregor von Tours und der Sermo Rusticus*, en *Spiegel der Geschichte* (Munster 1964) 69 88, F GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger* (Praha 1965), F L GANSHOF, *Een Historicus uit de VIe Eeuw Gregorius van Tours* (Brussell 1966), J SCHLICK, *Composition et chronologie du De virtutibus S Martini de Gregoire de Tours* TU 92 (1966) 278 286, E H WALTER, *Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte* Archiv fur Kulturgeschichte 48 (1966) 291-310, K ZELZER, *Zu den lateinischen Fassungen der Thomasakten* WS 85 (1972) 185 212, F THURLEMANN, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours Topoi und Wirklichkeit* (Bern Frankfurt 1974), AV CAMERON, *The Byzantine Sources of Gregory of Tours* JTS 26 (1975) 421 426, J M WALLACE HADRILL, *Gregory of Tours and Bede Their Views on the Personal Qualities of Kings*, en ID , *Early Medieval History* (Oxford 1975) 96-114, M VIEILLARD-TRIEKOUROFF, *Les monuments religieux de la Gaule d'apres les oeuvres de Gregoire de Tours* (Paris 1976), K ZELZER, *Zur Frage des Autors der Miracula B Andreae Apostoli und zur Sprache des Gregors von Tours* Grazer Beitrage 6 (1977) 217 241, P BROWN, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, en ID , *Society and the Holy in Late Antiquity* (London 1982) 222-250 (trad italiana), S BOESCH GAJANO, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, en *Gregorio di Tours*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 12 (Todi 1977) 27-91, M REYDELLET, *Pensée et pratique politique chez Grégoire de Tours*, en *Gregorio di Tours*, cit , 171-205, M ROUCHE, *Francs et Gallo-Romains chez Gregoire de Tours*, en *Gregorio di Tours*, cit , 141 169, J T ROBERTS, *Gregory of Tours and the Monk of St Gall The Paratactic Style of Medieval Latin* Latomus 39 (1980) 173-190, M REYDELLET, *La royaute dans la litterature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* (Rome 1981) 345-437, J H CORBETT, *The Saint as Patron in the Work of Gregory of Tours* Journal of Medieval History 7 (981) 1 13, L PIETRI, *La succession des premiers evêques tourangeaux Essai sur la chronologie de Grégoire de Tours* MEFRA 94 (1982) 551 619, M WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, 2 vols (Mainz 1982), L PIETRI, *La ville de Tours de IV au VIe siecle Naissance d'une cité chretienne* (Rome 1983), J H CORBETT, *«Praesentium signorum munera» The Cult of Saints in the World of Gregory of Tours* Florilegium 5 (1983) 44 61, E JAMES, *Beati pacifici Bishops and the Law in Sixth Century Gaul*, en J Bossy (ed), *Disputes and Settlements Law and Human Relation in the West* (Cambridge 1983) 25 46, R W MATHISEN, *The Family of Georgius Florentius Gregorius and the Bishops of Tours* Medievalia et Humanistica 12 (1984) 83-95, R VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul* (Berkeley 1985), I N WOOD, *Gregory of Tours and Clovis* RBPh 63 (1985) 249 272, W GOFFART, *From Historia to Historia Francorum and back again Aspects of the Textual History of Gregory of Tours*, en T F X NOBLE J J CONTRENI (eds), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages Studies in honour of Richard E Sullivan* (Kalamazoo 1987) 55 76, K MITCHELL, *Saints and Public Christianity in the Historiae of Gregory of Tours*, en T F X NOBLE J J CONTRENI (eds), *Religion, Culture and Society in*

the Early Middle Ages, cit , 77 94, A BEUKELAAR, *Christliche Herrscherlegitimation Das Darstellunginteresse bei Gregor von Tours, Hist II, 9* Zeitschrift fur Kulturgeschichte 98 (1987) 321 337, G DE NIE, *View from a Many Windowed Tower Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours* (Amsterdam 1987), W GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A D 550 800)* (Princeton 1988) 112-234, S C MCCULSKY, *Gregory of Tours, Monastic Time Keeping and Early Christian Attitudes to Astronomy* Isis 81 (1990) 89 95, M HEINZELMANN, *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, en M VAN UYTGANGHE-R DEMEULENAERE (eds), *Aevum inter utrumque Melanges offerts à Gabriel Sanders* (The Hague 1991) 237-258, M HEINZELMANN, *Histoire, rois et prophetes Le rôle des eléments autobiographiques dans les Histoires de Gregoire de Tours un guide episcopale à l'usage du roi chretien*, en *De Tertullien aux Mozarabes Antiquité tardive et christianisme ancien (IIIe-VIe siecles) Melanges offerts a Jacques Fontaine* (Paris 1992) 537 550, I N WOOD, *The Secret Histories of Gregory of Tours* RBPh 7 (1993) 253 270, Y HEN, *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda* RBPh 71 (1993) 171-176, E JAMES, *A Sense of Wonder Gregory of Tours, Medicine and Science*, en M A MEYER (ed), *The Culture of Christendom* (London 1993) 45-60, R VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993), J KITCHEN, *Saints, Doctors and Soothsayers The Dynamic of Healing in Gregor of Tours's De virtutibus Sancti Martini* Florilegium 12 (1993) 15 32, M HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538 594) «Zehn Bucher Geschichte» Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6 Jahrhundert* (Darmstadt 1994), ID , *Die Franken und die frankische Geschichte in der Perspektive der Historiographie Gregors*, en A SCHARER G SCHEIBELREITER (eds), *Historiographie im fruhen Mittelalter* (Wien-Munchen 1994), I N WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751* (London 1994), ID , *Gregory of Tours* (Bangor 1994), A H B BREUKELAAR, *Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul The Histories of Gregory of Tours Interpreted in their Historical Context* (Gottingen 1994), Y HEN, *Gregory of Tours and the Holy Land* OCP 61 (1995), Y HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, 481 751* (Leiden 1995)

EPISTULAE AUSTRASICAE

Las *Epistulae Austrasicae* son una colección de 48 cartas, de las cuales la más antigua es una carta en verso de los años 460 y la última se ha de datar en torno al 590 Fueron reunidas poco después del 590, muy probablemente en la corte austrasiana de Metz. Algunas de ellas se ocupan de problemas políticos, como por ejemplo la misión a Bizancio Pero la mayor parte de las *Epistulae Austrasicae* son expresiones de *amicitia*, *caritas* y *dulcedo,* y se refieren principalmente al culto de la amistad entre diversos importantes personajes merovingios, tanto laicos como

eclesiásticos. En tal sentido, estas cartas no son otras cosa que la continuación de una antigua y duradera costumbre epistolar, que se remonta al menos hasta Plinio el Joven y a las expresiones más importante en la Antigüedad tardía y en el primer Medievo, como son las colecciones epistolares de Símaco, Paulino de Nola, Sidonio Apolinar y Avito de Vienne. No está claro el motivo por el que se recogieron en una colección numerosas cartas tan dispares. Distintas de las *Epistulae Austrasicae,* como por ejemplo las de Remigio de Reims al rey Clodoveo, debieron de ser apreciadas como históricamente importantes ya en el siglo VI. Parece que el compilador ha querido crear una colección de cartas que sirviesen de modelo para cualquier circunstancia, formal e informal.

Ediciones: CPL 1055ss; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Hannover 1892) 110-153; reed. en CCL 117 (1957) 403-470; Fontes 4, 338-340 (ediciones y bibliografía).

Estudios: W. GUNDLACH, *Die Sammlungen der Epistulae Austrasicae:* Neues Archiv 13 (1988) 365-387; D. NORBERG, *Ad epistulas varias merovingici aevi adnotationes:* Eranos 35 (1937) 105-119; P. GOUBERT, *Chronologie des lettres austrasiennes,* en *Mélanges d'histoire du Moyen Âge L. Halphen* (Paris 1951) 291-295; I. N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul,* en R. MCKITTERICK (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (Cambridge 1991) 63-81; I. N. WOOD, *Letters and Letter-Collections from Antiquity to the Early Middle Ages: the Prose Works of Avitus of Vienne,* en M. A. MAYER (ed.), *The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L. T. Bethel* (London 1993) 29-43.

VENANCIO FORTUNATO

a) La vida

Venancio Honorio Clemenciano Fortunato nace, entre el 535 y el 540 (Szövérffy), en *Duplabilis,* identificada con la actual Valdobbiadene, «no muy lejos del *castrum* de Ceneda y de la ciudad de Treviso» (Pablo Diácono, *Hist. Lang.* 2, 13: un perfil del poeta construido en gran medida sobre las referencias autobiográficas diseminadas en los escritos de Fortunato. Cf. también para el lugar de origen, Fort. *Mart.* 4, 668-670). Poco sabemos de su familia: él mismo transmite el nombre de su hermana Tiziana (*Carm.* 11, 6, 8) y habla de un hermano y de sobrinos (*Mart.* 4, 670). Es probable que pronto se trasladase a Aquileya, como induce a pensar la misma noticia de que Pablo

(Paulino), patriarca de Aquileya del 557 al 569, lo había invitado a «cambiar su estado de vida desde los primeros años» (*Mart.* 4, 662). El testimonio de sus relaciones con el patriarca es importante por la relevancia del personaje, que fue uno de los protagonistas de la batalla doctrinal contra Roma y Bizancio por la Iglesia del Alto Adriático. Entre otras cosas, se había negado a aceptar las decisiones adoptadas por el Concilio de Constantinopla del 553 y había sostenido el cisma de los Tres Capítulos. Después de Aquileya, encontramos a Fortunato en Ravena, donde realizó sus primeras experiencias poéticas y recibió su formación gramatical, retórica y, quizás, jurídica (*Mart.* 1, 29-33 y Pablo Diácono, *loc. cit.*). Entre sus compañeros de estudio recuerda a Félix, futuro obispo de Treviso, *illustris socius* también de la milagrosa curación de una enfermedad de ojos realizada por San Martín. Fortunato sitúa el recuerdo, enfáticamente, en los versos finales de su poema en honor del santo (4, 686-701; cf. también Greg. Tur. *Mart.* 1, 15 y Pablo Diácono, *loc. cit.).*

No se conoce la razón por la que Fortunato decidió dejar Ravena y marchar a la Galia (única alusión, vaga, en *Mart.* 1, 40-44), ni conocemos la fecha de la partida, colocada entre el 563 y el 567, «poco antes» de que los longobardos invadieran Italia (568), aunque, si damos crédito a Pablo Diácono, no parece haber dudas sobre el motivo del viaje: «Fortunato tuvo tanta devoción al bienaventurado Martín que dejó la patria poco antes de la invasión longobarda de Italia y se trasladó a Tours, al sepulcro de aquel santo». Es fácil, sin embargo, imaginar que en la decisión hayan influido no tanto razones hagiográficas cuanto, quizás, las ligadas a la difícil situación que se creó en Italia tras el fin de la guerra greco-goda. Particularmente el retorno al dominio bizantino de la *Venetia,* donde estaba en auge la cuestión de los Tres Capítulos (Pavan), verosímilmente había determinado condiciones difíciles para quien, de manera más o menos directa, había estado implicado en la cuestión. La «opción franca» (Köbner; Pavan) pudo venir sugerida por la solidaridad que en el pasado le habían manifestado los soberanos francos a los obispos de la Italia septentrional, a no ser que, como quiere la reciente hipótesis de Sasel, Fortunato fuese una especie de agente de Bizancio enviado a la Galia para sostener la política filobizantina en Occidente.

Cualesquiera que fueran las razones, el viaje fue sin retorno. Y no fue fácil ni rápido. El propio autor hace un elenco, en dos ocasiones, de las principales etapas «étnico-hidrográficas» (Rosada): en la carta de dedicación de los *Carmina* a Gregorio de

Tours (*praef.* 4) y en la *Vita Martini* (4, 630-685), a través del imaginario recorrido del *libellus* hagiográfico, que desde la Galia «vuelve» a Ravena: del Po hasta el Garona; desde Ravena, a través de los Alpes Julios, al Nórico, a Alemania, Aquitania y a los Pirineos. Un largo y tortuoso rodeo, aunque no desacostumbrado para quien se dirigía más allá de los Alpes por la vertiente oriental de la Península. También se ha visto en ello un camino interior, expresión de la profunda inquietud de un hombre incapaz de efectuar una explícita elección de campo en los graves acontecimientos político-religiosos de aquel momento (Rosada).

En la Galia, Fortunato fue acogido por el rey de Austrasia, Sigeberto, en cuyas bodas con Brunilda (acontecidas en la primavera del 566) participó, exaltándolas en *Carm.* 6, 1 y 1.ª En Metz, Fortunato había sido acompañado por Sigoaldo, que fue enviado por el soberano como *custos (Carm.* 10, 16, 1-2). Su llegada, pues, estaba prevista, y quizás todo el viaje había sido organizado, lo que podría dar fuerza a la hipótesis de Sasel. Los numerosos poemas que Fortunato dedicó a significativos personajes de la vida religiosa, política e intelectual del reino testimonian por lo demás el favor de que gozaba ante ellos, ciertamente no sólo *vitae ac scientiae suae merito* (Hincmaro, *Vita Remigii, praef.* 2).

En este complejo cuadro pueden ser insertadas las paradas que, antes de establecerse en Poitiers, Fortunato hizo en Verdún, en Reims y en otras ciudades de la Galia, entre ellas, París, donde pasó el invierno de 566-567. Allí entró en contacto con el rey Cariberto pero sobre todo con el obispo Germán (*Carm.* 2, 9 y 10; 6, 2 y *Vita s. Germ.*), que lo pudo empujar a establecerse en Poitiers, donde el prelado mantenía relaciones con Radegonda. Hizo parada en Tours, estableciendo amistad con el obispo de la ciudad, Eufronio, primo y predecesor de Gregorio (cf. *Carm.* 3, 1-3) y, finalmente, desde el otoño del 567 (Macchiarulo) estableció en Poitiers su residencia definitiva *(Carm.* 8, 1, 12-14 y Pablo Diácono, *loc. cit.).*

Fortunato conoció aquí a Radegonda, hija de Bertario, rey de Turingia, después esposa de Clotario, que a los veinticinco años había «cambiado el hábito» como escribe Gregorio de Tours *(LH* 3, 7), y se hizo construir dentro de los muros de Poitiers un monasterio, donde vivía «con gran respeto de la población». El monasterio del que habla Gregorio es el de la Santa Cruz, fundado por ella entre el 552 y el 557, y del que Inés fue la primera abadesa, a la que ella cuidó «como una hija» y la educó «desde la primera edad» (ibidem 9, 42). Radegonda

había sabido conquistarse el respeto de la población y el de los obispos, príncipes y reyes, por no hablar de sus lazos con el Oriente, donde se había refugiado parte de su familia. No sorprende, pues, el interés de Fortunato por una mujer de fuerte personalidad, centro de una tupida red de amistades y relaciones. Algunos ven en él al consejero espiritual de las dos monjas, *moderator ac praeceptor* de su vida privada y «chargé d'affaires» (Reydellet. Cf. *Carm.* 11, 4, 3) de la comunidad monástica. Otros, en cambio, atribuyen un papel más activo a Radegonda e Inés, las cuales, la primera sobre todo, influyeron fuertemente sobre la obra misma de Fortunato. Seguramente, la intimidad entre ellos fue grande, pues él sintió la necesidad de defenderse de maledicencias y de afirmar enérgicamente la naturaleza totalmente espiritual del vínculo que los unía *(Carm.* 11, 6).

Fortunato llega a ser presbítero de la Iglesia de Poitiers entre el 574 y el 576 (a finales de los años 80 o a comienzos de los años 90 según George). Hasta aquellos años, desde su llegada a la Galia, había realizado las obras mayores y en torno al 576 publicó la primera recopilación de versos. Después, durante un cierto tiempo, parece haber interrumpido la actividad poética, quizás impedido por su nueva situación. Por lo demás, los acontecimientos posteriores a la muerte de Sigeberto (575) no facilitaban los intercambios con los obispos de los alrededores o con los amigos de Austrasia, que eran la linfa vital para sus composiciones. Permanecen vivos, sin embargo, los contactos con algunos de ellos, en primer lugar con Gregorio, obispo de Tours desde el 573. El lazo con él se distingue tanto por el prestigio de la sede episcopal como por la talla intelectual de Gregorio. Además de ser el destinatario de numerosos escritos de nuestro autor, fue el estímulo concreto para componer algunas de sus obras y para publicar otras, entre las cuales han de señalarse en primer lugar los *Carmina*. Por otro lado, es probable que haya ayudado a su amigo incluso en la carrera eclesiástica. También eran iguales sus convicciones políticas: la afección al reino de Austrasia (Reydellet).

El 13 de agosto del 587 murió Radegonda y poco después parece que murió Inés. Quizás para distraerse de ese gran dolor, Fortunato aceptó dejar Poitiers y siguió a Gregorio a Metz, donde fue calurosamente acogido por la familia de Childeberto II *(Carm.* 10, 7-9). Algún tiempo después (entre el 594 y el 600) debió de acaecer su ordenación episcopal. *Episcopus* lo llama expresamente Baudonivia en la biografía de Radegonda *(praef.),* y Pablo Diácono lo quiere *ordinatus,* primeramente *presbyter* y luego *episcopus*. El silencio de Gregorio, que siempre

habla de sí mismo como *presbyter*, se puede explicar por la tardía elección. La fecha, sin embargo, es difícil de determinar con precisión. Ciertamente, cuando murió Radegonda todavía era obispo Maroveo (cf. Greg. Tur., *Glor conf* 106), al que sucedió, en el 591, Platón. Sólo tras su muerte, cuya fecha ignoramos, fue elegido Fortunato.

Su desaparición debió de suceder poco después de su elección, pues en el 615 la Iglesia de Poitiers estaba ya regida por Ennoaldo, sucesor de Caregisilo, a su vez sucesor de Fortunato. En Poitiers, en la basílica de San Hilario, nuestro autor fue sepultado *digno honore*, como escribe Pablo Diácono, que vio la tumba y compuso para él un epitafio métrico.

El poeta es ya recordado en algunas letanías de tiempos de Carlos el Calvo con el título de *sanctus*, que constituyen uno de los más antiguos testimonios de la veneración hacia Fortunato. Al menos a partir del siglo XII, su *dies festus* es celebrado por la Iglesia de Poitiers el 14 de diciembre, aunque en realidad se ignora el día de su muerte (de Gaiffier).

Bibliografía Repertorium IV (Romae 1976) 520-527.

Ediciones de conjunto CHR BROWER (Meinz 1603) (²1617); M. A. LUCHI, 2 vols (Roma 1786-1787) (= PL 88, 9-596), F LEO, MGH, AA IV, 1 (Berlin 1881) (reed. 1961); B. KRUSCH, MGH, AA IV, 2 (Berlin 1885) (1961).

Estudios generales e histórico-biográficos Hist Litt de la France, III (Paris 1735) (²1866) 464-491, M. MANITIUS, I, 170-181, R. KOBNER, *Venantius Fortunatus Seine Personlichkeit und seine Stellung in des geistigen Kultur des Merowingerreiches* (Leipzig 1915), H. WOPFNER, *Die Reise des Venantius Fortunatus durch die Ostalpen Ein Beitrag zur fruhmittelalterlichen Verkehrs- und Siedlungsgeschichte*, en *Festschrift zu Ehren Emil von Ottenthals* (Innsbruck 1925) 362-417, U MORICCA, *Venanzio Fortunato* Didaskaleion, N.S 5, 3 (1927) 55-115, D. TARDI, *Fortunat Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne* (Paris 1927) (bibliografía en págs. VII-XVI), Bardenhewer V, 367-377, U. MORICCA, 3/1, 201-205 (bibliografía) y 228-277; S. BLOMGREN, *Studia Fortunatiana*, I-II (Uppsala 1933-1934); P DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* II (Paris ³1947) 745-746, 756-761, B. DE GAIFFIER, *S Venance Fortunat, évêque de Poitiers Les témoignages de son culte* AB 70 (1952) 262-284; M. SCHUSTER, *Venantius Fortunatus* PW II/8 (1955) 677-695, G CUSCITO, *Venanzio Fortunato e le Chiese istriane* Atti e Mem della Soc. Istr. di Arch e St. Patr , N S. 26 (1978) 209-225, F E. CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica Studi sulla figura del Vescovo nei secoli IV-VI* (Napoli 1979); A. LOMBARD-JOURDAN, *Du nouveau sur les origines chrétiennes de Paris Une relecture de Fortunat* Paris et Île-de-France 32 (1981) 125-160, L. NAVARRA, *Venanzio Fortunato stato degli studi e proposte di ricerca*, en *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 Novembre 1979* II (Roma 1981) 605-610; M REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* (École Française de Rome 1981), J. SASEL, *Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina* AAAd 19 (1981) 359-375; G. CONTA, *Il viaggio di Venanzio Fortunato attraverso le Alpi* Arch. per l'Alto Adige 77 (1983) 27-42 (= *Corona Alpium Miscellanea in onore di C A Mastrelli*); L PIETRI, *La ville de Tours du IVᵉ au VIᵉ siècle naissance d'une cité chrétienne*, École Française de Rome (1983), B. BRENNAN, *The Image of the Frankish Kings in the Poetry of Venantius Fortunatus* Journ. of Med Hist 10, 2 (1984) 1-11, B. BRENNAN, *The Career of Venantius Fortunatus* Traditio 41 (1985) 49-78, Y. LABANDE-MAILFERT, *Les débuts de Sainte-Croix*, en *Histoire de l'abbaye Sainte-Croix de Poitiers Quatorze siècles de vie monastique* (Potiers 1986) (= *Mem de la Soc des Antiquaires de l'Ouest*, S IV 19 [1986-1987]), L. A MACCHIARULO, *The Life and Times of Venantius Fortunatus*, Diss Fordham University (New York 1986), M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra Romani e Barbari (sec V-VIII)* (Roma 1986) 135-138, *La riche personnalité de sainte Radegonde Conférences et homélies prononcées à Poitiers à l'occasion du XIVᵉ centenaire de sa mort (587-1987)* (Poitiers 1988), G. NETTO, *Da Tarvisium a Poitiers con Venanzio Fortunato* Atti e Memorie dell'Ateneo di Treviso, N S 7 (1989-1990) 69-76; F BRUNHOLZL, *Histoire de la littérature latine du moyen âge*, trad. francesa (Louvain-la-Neuve 1990) 117-126, M. PAVAN, *Dall'Adriatico al Danubio* (Padova 1991), B BRENNAN, *The Image of the Merovingian Bishop in the Poetry of Venantius Fortunatus* Journ of Med Hist 18, 2 (1992) 115-139, J R. MARTINDALE, *Venantius Honorius Clementianus Fortunatus* PLRE IIIA (Cambridge 1992) 491-492, L PIETRI, *Venance Fortunat et ses commanditaires un poète italien dans la société gallo-franque*, en *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale, 4-10 aprile 1991*, XXXIX SSAM (Spoleto 1992) 729-754; *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia Atti del Convegno Internazionale di Studi Valdobbiadene 17 maggio 1990-Treviso 18-19 maggio 1990* (Treviso 1993) 11-23, G. ROSADA, *Il «viaggio» di Venanzio Fortunato ad Turones il tratto da Ravenna ai Breonum Loca e la strada per Submontana Castella* ibid., 25-57, N. SCIVOLETTO, *Commento conclusivo e proposte* ibid , 237-243.

b) Las obras

1. *Carmina*

Es una colección de más de doscientas composiciones, la mayoría en verso (los escritos en prosa son una decena, entre epístolas y *expositiones*), dividida en once libros. Las vicisitudes

de su formación son complejas. Sobre la huella de W. Meyer, que había individuado tres etapas en la publicación de los once libros, Maurice Reydellet, el más reciente editor de los *Carmina*, sitúa la primera etapa en el 576-577 (libros I-VII); la segunda en el 590-591 (libros VIII-IX); póstuma sería, en cambio, la publicación de los libros X-XI. Tales fechas, sin embargo, no corresponden a las de la composición: las poesías circularon primeramente de manera independiente, leídas y declamadas quizás por el mismo autor, que posteriormente, trastocando a veces el orden cronológico, habría organizado con gran cuidado los diversos libros, mostrando así tener un consciente «proyecto literario» (Reydellet).

Los manuscritos no dan título a la colección, que en la edición de Leo figura como *Carminum Epistularum Expositionum libri undecim*. Luchi, en cambio, en su edición, reproducida en PL, la llama *Miscellanea*, definición que Reydellet ha rechazado, sosteniendo que ello implica una voluntad de caracterizar la colección que no estaba en el espíritu del poeta. El editor opta por el nombre más «neutro» de *Carmina,* sin tener en cuenta los textos en prosa.

En la carta-prefacio a Gregorio, que lo había invitado a divulgar sus poemas, Fortunato contrapone los *ingenia* del pasado, *acuminum suorum luculenta (praef.* 1), a su propia *imperitia*. Con afectada modestia, se declara sorprendido por el hecho de que el amigo haya sido «seducido por el amor a sus *nugae*», nacidas en parte durante su largo viaje que desde Ravena lo había llevado hasta la Galia, cuando el poeta, como «nuevo Orfeo lírico», recitaba al bosque, que repetía sus palabras, lo que le sugería su Musa *(praef.* 4). Más allá del *topos* y prescindiendo de las referencias a la realidad de las experiencias, puede leerse en semejantes declaraciones la conciencia del carácter innovador para muchos versos de la propia poesía. Es una poética de la «libertad» la que sustancialmente expresa Fortunato en esta página, libertad del miedo al juicio *(ubi me non urguebat vel metus ex iudice...)* y de la normativa acostumbrada *(...vel probabat usus ex lege...);* del favor de un compañero y del gusto de los lectores *(...nec invitabat favor ex comite nec emendabat lector ex arte)*. El poeta *raucus*, opuesto al *musicus poeta*, se inserta en un contexto en el que no se distingue entre el *stridor anseris* y el *canor oloris*, en que el arpa hace resonar solamente los cantos guerreros de los bárbaros *(praef.* 5). La conclusión es precisamente la reivindicación de la «libertad»: *Hinc est quod latens opusculum, etsi minus videtur esse famosum, plus liberum (praef.* 6). Se comprende bien, al leer estas

palabras, el juicio de quien, como Meyer, ve en Fortunato el primer verdadero escritor latino del medievo o un precursor de la poesía trovadora («troubadour errant» lo definió De Labriolle). En efecto, vivió conscientemente la ruptura cultural de su época e intentó moverse hacia posiciones innovadoras.

Por su frecuente entrelazarse, es difícil ofrecer una clasificación sistemática de los contenidos de los *Carmina*. Aludiremos, sin embargo, a los temas de cada uno de los libros. El I contiene 21 poemas, en su mayor parte descripciones de edificios sacros y de ciudades. Son todos dísticos elegíacos, salvo el *Carm.* 16, un himno abecedario, con 23 estrofas tetrásticas en dímetros yámbicos. Es el esquema del himno ambrosiano, adaptado a un contenido profano (canta el retorno a Burdeos del obispo Leoncio).

Menos uniformes son los 16 poemas del libro II, en el que sobresalen las composiciones en honor de la cruz *(Carm.* 1-6), el corazón de la poesía lírica religiosa de Fortunato (Brunhölzl). Como es sabido, Radegonda había pedido al emperador Justino que le enviase una reliquia de la cruz. El soberano respondió favorablemente, y Fortunato compuso con ocasión de aquel evento los poemas en alabanza de la cruz. Alguno de los himnos fue quizás cantado en el momento de la llegada de la reliquia (Szövérffy), como el *Pange, lingua* (2, 2) o el *Vexilla regis prodeunt* (2, 6). El primero, cuyo *incipit* retomó Tomás de Aquino en 1264 para un conocido himno eucarístico *[Pange, lingua, gloriosi (corporis mysterium)],* se presenta dividido en diez estrofas, cada una compuesta de tres heptasílabos trocaicos, el antiguo metro de los cantos de marcha de los soldados romanos, ya usado por Prudencio en algunos de sus himnos. Atribuido en el pasado a Claudiano Mamerto, el himno es asignado, sin duda alguna, a Fortunato por los editores recientes. En él, el poeta canta el glorioso combate en el que Cristo ha vencido y del que la cruz es el *tropaeum*. El *Vexilla regis prodeunt,* de estilo y metro ambrosianos, muestra un uso de las rimas que produce, en las primeras estrofas, un «efecto grandioso» (Moricca). El himno canta el *mysterium crucis*, o sea, la redención realizada por la sangre de Cristo, aunque sin una real profundización en los contenidos teológicos y cristológicos. Se trata más bien de una plegaria, y esto explica también su precoz introducción en la liturgia. En cuanto a los otros, el *Crux benedicta nitet* (2, 1) es una meditación en dísticos elegíacos sobre el misterio de la crucifixión de Jesús; 2, 3 fue compuesto para la Iglesia de Tours; 2, 4 y 5, finalmente, son poemas en hexámetros acrósticos. Fortunato es el último autor hasta la edad

carolingia que se haya atrevido con este tipo de composiciones. Los restantes poemas del libro, todos en dísticos, son de argumento variado (hagiográficos, ecfrásticos, etc.).

Treinta son los textos que constituyen el libro III, que se abre con dos cartas en prosa a Eufronio de Tours. En prosa contiene también otra carta a Félix de Nantes (3, 4). Los poemas, en dísticos elegíacos, están dirigidos a obispos y hombres de Iglesia. Una alusión merece el *Carm.* 3, 9, *De Pascha*, que contiene una meditación sobre el misterio de la resurrección en 55 dísticos elegíacos. La descripción con tintas brillantes de la naturaleza en fiesta, por el retorno de la primavera y por la derrota de la muerte llevada a cabo por Cristo, da a la poesía un tono vivaz. El estado de gracia del mundo que resurge testimonia que todo don retorna junto con el Señor: *ecce renascentis testatur gratia mundi/ omnia cum domino dona redisse suo* (vv.31ss, 60 Leo).

Epitafios en dísticos elegíacos son los veintiocho poemas del libro IV, en el que resulta evidente el influjo de la epigrafía cristiana sobre el uso que hace Fortunato del epitafio (Favreau). A menudo le confiere un desarrollo que lo convierte en epicedio (Quacquarelli). Carácter de *consolatio* tiene la composición para Vilituta *(Carm.* 26), en que el poeta conforta al marido de una joven mujer, muerta en el parto a los diecisiete años junto con su hijo.

El libro V comprende diecinueve textos: dos cartas en prosa (en una de las cuales, entre otras cosas, el autor explica la compleja factura de un acróstico figurado) y diecisiete epístolas poéticas en dísticos elegíacos enviadas en su mayor parte a obispos de la Galia. Se destaca el *Carm.* 5, sobre la conversión de los judíos de Clermont, que reciben el bautismo del obispo Avito el día de Pentecostés del 576. La composición, precedida de una breve prosa dirigida a Gregorio de Tours, contiene entre otras cosas un discurso sobre el dogma de la Trinidad, puesto en boca de Avito, que confirma la cultura teológica y bíblica de Fortunato (vv.41ss).

Aun siendo el más breve de la recopilación, con sólo diez poemas, el libro VI es «de suma importancia para la historia y la civilización de los tiempos del poeta» (Moricca). Se trata en su mayor parte de panegíricos en honor de personajes reales y constituye una fuente de extraordinaria importancia para el conocimiento del reino franco y de sus protagonistas. Se abre con el epitalamio para las bodas de Sigeberto y Brunilda, en que Cupido y Venus cantan las alabanzas de los personajes reales sobre el fondo de una naturaleza festiva por el despertar de la primavera, que coincide con la fiesta nupcial. Una parte del poema está compuesto en dísticos elegíacos y otra parte (vv.25ss) en hexámetros.

Un puesto ocupa, por sí mismo, el *Carm.* 5, la extensa elegía (370 versos) por la muerte de Galesvinta, la princesita visigoda que se convirtió en esposa de Chilperico y fue asesinada un año después, al parecer por instigación de la amante Fredegonda. El poeta llora la suerte de la infeliz princesita, de cuya vida evidencia algunos episodios-clave: el abandono de la tierra natal y de la familia, el viaje a través de la Galia y la muerte. No hace ninguna referencia explícita, en cambio, a las fundadas sospechas de que la joven había sido eliminada por el marido de acuerdo con su amante: sólo algunas consideraciones generales sobre la inestabilidad de los bienes terrenos, dentro de lo que quizás era una *consolatio* para Brunilda, hermana de Galesvinta, y para la madre (Reydellet). Su prudencia, su «autocensura», ha sido explicada por el carácter político de este poema, así como de otros, de un Fortunato «poeta oficial al servicio de la romanidad» (Rouche: es excesivo suponer que la elegía estuviese en función de la renovación de la alianza entre Toledo, Metz y Constantinopla y que en ella «chaque mot compte, car il est une révélation à double sens pour éviter les représailles de Chilpéric»). El carácter de *consolatio* del poema y la prudencia oportunista del autor bastan para explicar sus silencios. Mientras el libro VII está constituido por veinticinco poesías, en su mayor parte panegíricos, el VIII consta de veintiuna composiciones, dirigidas a Radegonda y a Gregorio de Tours. Son todas dísticos elegíacos (salvo una breve epístola en prosa: *Carm.* 12) e introducidas por un poema *ex nomine suo ad diversos*, que inaugura la nueva recopilación (Tardi). Después de un docto saludo a los paganos y a los cristianos, el poeta canta las alabanzas de Radegonda. Imitador de Jerónimo, coloca a la monja de la Santa Cruz por encima de todas las mujeres celebradas por aquél en su tiempo: Eustoquia, Paula, Blesila... y otros célebres personajes femeninos de la Biblia y de la literatura hagiográfica: Marta y María, Eugenia, Tecla. Al final hace un elenco de los principales *patres* orientales y occidentales —de Gregorio y Basilio a Sedulio y Orosio— cuyas palabras son el alimento espiritual de la mujer, *ieiuna cibis*.

Descuella dentro del libro el *De virginitate* (8, 3), 400 versos escritos para el nombramiento de Inés como abadesa del monasterio de la Santa Cruz. La elegía se inserta en la tradición del género antiguo de las *Heroides* (Schmid), teniendo en parte la forma de una carta poética que una monja envía a Cristo, al que

expresa su amor místico. Para otros versos es una especie de epitalamio que ha perdido su fisonomía para convertirse en una exhortación a la virginidad. El exordio, los *topoi* y el metro son los propios del epitalamio; luego, sin embargo, el tono es el de la parénesis. Fortunato canta la participación celeste en una virtud que conduce al universo a la alegría. Los ángeles, los patriarcas, los profetas, los apóstoles y los mártires, junto con María y las vírgenes, celebran las místicas nupcias de Inés con Cristo.

El libro IX reúne dieciséis poemas, panegíricos de príncipes francos, de obispos y otros personajes eclesiásticos, cartas consolatorias, epitafios, etc. Todos son en dísticos elegíacos, a excepción de 9, 7, dirigido a Gregorio de Tours en estrofas sáficas.

Una *expositio* en prosa del *Padre nuestro,* incompleta, para la que se inspira en Tertuliano, Cipriano y Agustín (Costanza), y tres epístolas igualmente en prosa abren el libro X, que presenta además quince poemas (en dísticos elegíacos) de temas y destinatarios varios. Cabe señalar el poema 6, compuesto para la dedicación de la catedral de Tours (590), que Gregorio hizo reconstruir y engrandecer. Se trata sin duda de una serie de *tituli,* tendentes a celebrar los principales milagros de San Martín y destinados a ser grabados al pie de pinturas que ilustraban la vida del santo (L. Pietri); el poema 9, *De navigio suo,* es el relato poético del viaje por el Mosela realizado en el 588 por Childeberto y su madre, en compañía de los cuales el poeta visitó Tréveris y Coblenza.

El último libro, el XI, es introducido por una *expositio* en prosa del *Credo,* que en sus expresiones coincide con la de Rufino. Quizás se trata de una adaptación de la *expositio* rufiniana para la Iglesia de Poitiers (el símbolo no tiene la forma del de Aquileya, que presentaba *huius carnis resurrectionem* [cf. Rufin. *apol. c. Hier.* 1, 5 y *exp. Symb.* 34], mientras que en el de Fortunato aparece *resurrectionem carnis).* Siguen veinticinco pequeños billetes en dísticos elegíacos, dirigidos a Radegonga y a Inés. Servían para acompañar pequeños regalos del poeta a las dos mujeres o eran agradecimientos por el envío de presentes, sobre todo culinarios, que Fortunato parece ser que apreciaba particularmente. Entre los poemas del libro recordamos el sexto, al que ya hemos tenido ocasión de aludir, con el que el poeta se defiende de las sospechas de que sus relaciones con las dos mujeres eran menos que lícitas.

Éstos son esencialmente los contenidos de los once libros de los *Carmina.* En la indudable variedad de temas y motivos es posible individuar algunas ideas-guía. En primer lugar, una cierta concepción de la *royauté,* que se expresa sobre todo en los panegíricos. Éstos, además de ofrecer datos concretos sobre la fusión cultural entre elementos germánicos, romanos y cristianos, dan plena expresión tanto a la tradicional concepción romana del rey justo como al más reciente ideal de ortodoxo monarca cristiano, todavía vivo en el Imperio bizantino (Brennan). Los soberanos que desfilan ante nuestros ojos en los poemas de Fortunato (Sigeberto, Cariberto, Chilperico) encarnan modelos clásicos y bíblicos a la vez: Cariberto, por ejemplo, es al mismo tiempo un nuevo Trajano y un nuevo David, nuevo Fabio y nuevo Salomón (6, 2, 78ss). Tales imágenes, en sí habituales, se convierten en vehículo de una idea de la monarquía merovingia que va afinándose y espiritualizándose con los años (cf. la identificación *rex-sacerdos,* propuesta por la comparación entre Childeberto y Melquisedec en 2, 10, 21).

Junto a los personajes reales, son los obispos los grandes protagonistas de las composiciones de Fortunato, también ellos objeto, aquí y en los escritos hagiográficos, de una idealización en la que los valores y formas del mundo clásico son adaptados a una nueva ideología. La figura del obispo que aparece en los versos de Fortunato se caracteriza por una doble serie de virtudes personales (castidad, modestia, vida ascética) y sociales (Consolino). Los epitafios del libro IV ofrecen en este sentido un cuadro particularmente eficaz. El obispo es sobre todo pastor de la grey que le ha sido confiada, atento a sus necesidades materiales y espirituales. La misma frecuencia con que el poeta describe edificios sacros (de los que, como es conocido, los obispos merovingios fueron grandes constructores y restauradores) es reconducida a la misma ideología de las virtudes episcopales.

Poeta de corte y de monasterio (Polara), Fortunato sabe pasar de la profundidad del sentimiento religioso a las galanterías de cierta poesía de ocasión, totalmente empapada del lenguaje de la poesía erótica latina, empleado para expresar relaciones de naturaleza espiritual, en un precario equilibrio entre amor sacro y amor profano.

En conclusión, se puede volver a pensar en la categoría de Meyer de «poesía de circunstancia», demasiado a menudo leída, a propósito de Fortunato, como superficial y momentánea adhesión a la ocasión de la que nace la composición. Nuestro autor es un «Gelegenheitsdichter» en el sentido que Goethe daba a la expresión; su lírica nace de la propia vida y refleja la propia subjetividad. Es creación tributaria de lugares, momentos, acontecimientos y encuentros, y profundamente encarnada en su ambiente.

Ediciones de conjunto CPL 1033, 1034, 1035 cf supra *Ediciones de conjunto*, J PLA AGULLO, *Venanci Fortunat, Poesies, I, Llibres I i II* (Barcelona 1992) (con trad catalana), M REYDELLET, *Venance Fortunat Poemes, I, Livres I-IV*, Les Belles Lettres (1994)

Ediciones particulares 2, 1 6 J SZOVERFFY, *Hymns of the Holy Cross An Annoted Edition with Introduction* (Brookline Leiden 1976) (antología que contiene himnos de Fortunato), 6, 5 K STEINMANN, *Die Gelesuintha Elegie des Venantius Fortunatus (Carm VI, 5) Text, Ubersetzung, Interpretationen* (Zurich 1975) *Tradicion manuscrita* F UNTERKIRCHER, *Der wiener Froumund-Codex (Cod 114 der Osterrei chischen Nationalbibliothek)* Codices Manuscripti 12 (1986) 27 40 (en el codice se encuentran, entre otros, los libros I VII de los *Carmina*), R W HUNT, *Manuscript Evidence for Knowledge of the Poems of Venantius Fortunatus in Late Anglo-Saxon England* Anglo Saxon England 9 (1979) 279 287, M LAPIDGE, *Knowledge of the Poems* (of Venantius Fortunatus) *in the Earlier Period* ibid 287 295 (tambien sobre la tradicion indirecta)

Traducciones Francesa C NISARD-E RITTIER (el segundo solo para los libros I V), *Venance Fortunat Poesies mêlees traduites en français pour la premiere fois* (Paris 1887) *Inglesas* B J ROGERS, *The Poems of Venantius Fortunatus A Translation and Commentary*, PH D THESIS (Rutgers 1969), J SULLIVAN, *The Eastern Hymn of Fortunatus* Class Bull 54 (1977 1978) 79 (trad del himno *Salve festa dies*), G COOK, *A Basket of Chestnuts from the «Miscellanea» of Venantius Fortunatus* (Silver Spring, Maryl 1981) (traduccion de veintiun poemas) *Italianas* S DI MEGLIO, *Inni antichi della Chiesa d occidente* (Padova 1985), P SANTORELLI, *Venanzio Fortunato Epitaphium Vilithutae (IV, 26)* (Napoli 1994)

Estudios generales M MANITIUS, *Geschichte der christlich lateinischen Poesie bis zur Mittel des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 438 470, W MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus* (Berlin 1901), F J E RABY, *A History of Secular Latin Poetry* (Oxford [2]1957) 127-142, J SZOVERFFY, *Weltliche Dichtungen des lateinischen Mittelalters* I (Berlin 1970), E CLERICI, *Due poeti Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato* RIL 107 (1973) 108-150, L SEBASTIO, *Appunti su amor profano e amor sacro in Venanzio Fortunato*, en *Studi dedicati a M Miglietta* (Molfetta 1974) 27 42, F E CONSOLINO, *«Amor spiritualis» e linguaggio elegiaco nei «Carmina» di Venanzio Fortunato* ASNP, S III 7 (1977) 1351 1368, T LATZKE, *Der Furstinnenpreis* Mittellatein Jahrb 14 (1979) 22 65, M H HOEFLICH, *Between Gothia and Romania The Image of the King in the Poetry of Venantius Fortunatus* Res Publ Litter 5, 2 (1982) 123 136, A QUACQUARELLI, *Poesia e retorica in Venanzio Fortunato*, en *La poesia tardoantica tra retorica teologia e politica* (Messina 1984) 431-465 [= *Sapientia et eloquentia Studi per il 70° genetliaco di Antonio Quacquarelli* VetChr 25 (1988) 49 78], M E VAZQUEZ BUJAN, *«Vernat amoenus ager» Sobre las descripciones de la naturaleza en la poesia de Venancio Fortunato*

Euphrosyne 13 (1985) 95-109, J W GEORGE, *Variations on Themes of Consolation in the Poetry of Venantius Fortunatus* Eranos 86 (1988) 53 66 (sobre 6, 6 y 9, 2 y 3), M ROBERTS, *The Use of Myth in Latin Epithalamia from Statius to Venantius Fortunatus* Transactions and Proceedings of the American Phil Ass 119 (1989) 321 348, M I CAMPANALE, *Concordanza critica dei carmi a struttura epitalamica di Venanzio Fortunato* (Bari 1990) (sobre los poemas 6, 1 y 1 [a], 8, 3 y 4), M REYDELLET, *Venance Fortunat et l'esthetique du style*, en *Haut Moyen-Âge culture education et societe Etudes offertes a Pierre Riche* (Paris La Garenne Colombes 1990) 69 77, U ERNST, *Carmen figuratum Geschichte des Figurengedichts von den antiken Ursprungen bis zum Ausgang des Mittelalters* (Koln-Weimar Wien 1991) 149 157, P LENDINARA, *Donne bibliche da Venanzio Fortunato ad un ignoto compilatore anglosassone*, en *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco* IV (Palermo 1991) 1497 1510, G POLARA, *Le parole nella pagina grafica e contenuti nei carmi figurati latini* VetChr 28 (1991) 291 336, J W GEORGE, *Venantius Fortunatus A Latin Poet in Merovingian Gaul* (Oxford 1992), M REYDELLET, *Tradition et nouveaute dans le «Carmina» de Fortunat*, en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, cit , 81 98, A V NAZZARO, *Intertestualita biblico-patristica e classica in testi poetici di Venanzio Fortunato* ibid 99 135, R FAVREAU, *Fortunat et l epigraphie* ibid 161 173

Estudios particulares 2, 1 6 J SZOVERFFY, *Crux Fidelis Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns* Traditio 22 (1966) 1 41, IDEM, *Venantius Fortunatus and the Earliest Hymns to the Holy Cross* Cl Folia 20 (1966) 107 122, 2, 2 D NORBERG, *Le «Pange lingua» de Fortunat pour la croix* Maison Dieu 173 (1988) 71 79, C H KNEEPKENS, *«Nil in ecclesia confusius quam hymni isti cantantur» A Note on Hymn «Pange, lingua, gloriosi»*, en *Fructus Centesimus Melanges Gerard J M Bartelink* (Steenbrugge 1989) 193 205, 5, 5 B BRENNAN, *The Conversion of the Jews of Clermont in AD 576* JTS 36 (1985) 321 337, M REYDELLET, *La conversion des juifs de Clermont en 576*, en *De Tertullien aux Mozarabes Antiquite tardive et Christianisme ancien Melanges Jacques Fontaine, I (III[e] VI[e] siecles)* (Paris 1992) 371 379, 6, 5 G DAVIS, *«Ad sidera notus» Strategies of Lament and Consolation in Fortunatus' De Gelesuintha* Agon 1 (1967) 118 134, S BLOMGREN, *Bemerkungen zur Gelesuintha Elegie des Venantius Fortunatus* Eranos 81 (1983) 131 138, M ROUCHE, *Autocensure et diplomatie chez Fortunat a propos de l'elegie sur Galeswinthe*, en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, cit , 149 159, 8, 3 R FICARRA, *Nota al «De virginitate» (VIII, 3, 129 176) di Venanzio Fortunato (confronto con Paul Nol c XIX y Prud Per IV)* BStudLat 8 (1978) 273 275, M ROBERTS, *The Description of Landscape in the Poetry of Venantius Fortunatus the Moselle Poeme* Traditio 49 (1994) 1 22, 9, 1 W J GEORGE, *Poet as Politician Venantius Fortunatus' Panegyric to King Chilperic* Journ of Med Hist 15 (1989) 5 18, 10, 1 S COSTANZA, *La quarta petizione in Venanzio Fortunato (rapporti con Agostino, Tertulliano, Cipriano)*, en *Convivium Dominicum Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica* (Catania 1959) 89 97,

10, 8: L. NAVARRA, *A proposito del «De navigio suo» di Venanzio Fortunato in rapporto alla «Mosella» di Ausonio e agli «Itinerari» di Ennodio* SSR 3, 1 (1979) 79-131; 11, 1: F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* I (Leipzig 1894) 130-132.

2. *Appendix*

En su edición, Leo añadió a los once libros de la recopilación un *Appendix*, que contenía entre otros 31 poemas contenidos en Σ, cod. *Parisin. Lat. 13048*, publicados por primera vez por G. Guérard en 1831. Se trata verosímilmente de poesías compuestas por Fortunato a lo largo de su vida y que nunca fueron incluidas en los once libros. Recogidas después de su muerte, fueron transcritas en el códice que contiene un antología de poemas de Fortunato.

A los 31 poemas de Σ Leo antepuso además tres composiciones en dísticos, ya editados más veces como *libelli singulares*: la extensa elegía *De excidio Thoringiae*, una carta a Justino y a su mujer Sofía y un billete a Artachis.

El *De excidio Thoringiae*, del que se ha probado la profunda dependencia formal de la elegía erótica romana y, en particular, de las *Heroides* de Ovidio (Consolino), es una epístola poética escrita en nombre de Radegonda. La reina se dirige a su primo Amalafrido, con el que durante la infancia había tenido una tierna relación y que en ese momento estaba al servicio de Justiniano como general de su ejército. No pudiendo reunirse con su pariente, le pide que le escriba y renueve de ese modo la antigua relación afectiva. Él, sin embargo, ya había muerto en el momento de la composición del poema, que, por tanto, nunca recibirá. La composición es una conmovida evocación de un tiempo y de una patria ya irremediablemente perdidos. Amalafrido se convierte en el elemento catalizador de recuerdos y sensaciones que el autor logra interpretar con gran sensibilidad. Precisamente esta sensibilidad es uno de los elementos que han hecho sugerir la hipótesis de que Radegonda sea la verdadera autora (Nisard, Dronke) del *De excidio*. Pero esto se ha de excluir, aparte de razones de orden formal (Reg), también por la atribución a Fortunato en dos manuscritos que lo transmiten.

El segundo texto del *Appendix* es un poema de agradecimiento por la reliquia de la cruz enviada a Poitiers por el emperador. Fortunato alaba, en particular, la acción de Justino y de la emperatriz Sofía en favor de la restauración de la fe de Calcedonia en Oriente. El tercer poema, finalmente, es la carta que, recibida la noticia de la muerte de Amalafrido, Radegonda hace escribir a Fortunato (en esta ocasión no hay dudas sobre el autor) a su sobrino Artachis. En ella la reina llora con profunda ternura la desaparición del sobrino y, en la conclusión, ruega a Dios por el sobrino, al que pide que sustituya a Amalafrido en el afecto que él le guardaba.

Los otros treintaiún textos, conservados —como ya se ha dicho— en el cod. Σ, son breves composiciones en dísticos, de temas y destinatarios varios, pero siempre de carácter ocasional. En muchos casos (poemas 10-31) se trata de billetes enviados a las monjas de la Santa Cruz, semejantes a los contenidos en el libro XI.

Ediciones: CPL 1036; B. GUERARD, *Notice d'un manuscrit latin de la bibliothèque du roi*: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques, 13 (1831) 75-111 (edic. diplomática de los 31 poemas del cod. Σ; F. LEO, ed. cit., 271-292.

Estudios: C. NISARD, *Des poésies de Sainte Radegonde attribuées jusqu'ici à Fortunat*: RH 37 (1888) 49-57 (= ID., *Le poète Fortunat* (Paris 1890) 89ss; W. LIPPERT, *Zur Geschichte der hl. Radegunde von Thuringen*: Zeitschr. des Vereins für thuringische Gesch. und Altertumskunde 7 (1891) 16-38, E. REY, *De l'authenticité des deux poèmes de Fortunat «De excidio Thuringiae» (App. 1) et «Epist. ad Artachin» (App. 3) attribués à tort à Sainte Radegonde*: Revue Phil. Hist. Ancienne 30 (1906) 124-138; W. BULST, *Radegundis and Amalafred*, en *Bibliotheca docet. Festschrift C. Wehmer* (Amsterdam 1963) 369-380 [también en ID., *Lateinisches Mittelalter. Gesammelte Beitrage* (trad. italiana, Milano 1984) (Heidelberg 1984) 44ss], P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984), F. E. CONSOLINO, *L'elegia amorosa nel De excidio Thoringiae di Venanzio Fortunato*, en *La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti del Convegno Internazionale. Assisi, 20-22 marzo 1992* (Assisi 1993) 241-254.

3. *Vita sancti Martini*

Retractatio en versos de Sulpicio Severo y de Paulino de Périgueux (Quesnel), la obra fue escrita por Fortunato por encargo de Gregorio de Tours, que también, en esa misma época, procuró componer un libro sobre las *virtutes* de Martín (*Mart. epist. ad Greg. 2*: la referencia es a los *Libri IV de virtutibus sancti Martini* de Gregorio, los dos primeros redactados precisamente entre el 574 y el 581). La composición de la obra de Fortunato, la más larga de las escritas por él, se sitúa al inicio del episcopado de Gregorio (573) y está escrita antes del 576, pues en *Mart.* 4, 637 aparece todavía vivo el obispo de París, Germán, muerto el 28 de mayo del 576.

El poeta celebra al santo patrono de la Galia, a cuyo culto Gregorio quería dar un nuevo impulso, en cuatro libros, 2.243 hexámetros, escritos —dice— en seis meses. Están precedidos de una epístola dedicatoria a Gregorio y de una *praefatio* a Inés y Radegonda en veintiún dísticos elegíacos. En la primera, entre otras cosas, el poeta explica que ha tomado como fundamento de su relato la *Vita* (en los dos primeros libros) y los *Dialogi* (en los otros dos) de Sulpicio Severo *(Ep., ad Gug* 3). No menciona a Paulino, al que ciertamente se refiere en 1, 20s y después, con una cierta «mal disimulada contrariedad» (Nazzaro), en 2, 468ss, donde lo une a Severo, ambos superados por el tema, *materie victi* (2, 471).

Al comienzo de la *Vita*, así como al final de la misma, entra en escena el poeta mismo, que habla de sus propias capacidades y de sus estudios, censura a sus predecesores (1, 1-49) e invita a recorrer en sentido contrario el camino realizado por él desde Italia a la Galia y a volver a sus más queridos amigos (4, 621-712). Así, aunque dedicada a la «venerable Inés y a Radegonda, la santa» y ofrecida a Gregorio, en realidad, como muestra el final del libro IV, la obra parece más bien concebida pensando en sus parientes, amigos y conocidos italianos, ante los que esperaba alcanzar fama.

En cuanto al género literario, el escrito tiene a la vez las características del poema épico y de la hagiografía poética; si por un lado Fortunato se coloca al final del gran itinerario de la épica cristiana, que desde Juvenco, pasando por Sedulio, Avito y Arator, llega hasta el Medievo, por otro entra en el particular género de la hagiografía poética, cuyo más eximio representante es el Prudencio del *Peristephanon* y como modelo más específico la *Vita sancti Martini*, compuesta en hexámetros, en el siglo v, por Paulino de Périgueux.

Según lo que dice en la carta a Gregorio, Fortunato sigue la *Vita* de Sulpicio en los dos primeros libros: en el primero hasta el capítulo dieciocho; en el segundo hasta el final; en el tercero recurre al contenido del libro II de los *Dialogi* (12-13) y en el último se sirve del libro III de la misma obra (1-17). De este esquema emerge la diferencia de método, respecto a la fuente, con Paulino: éste había hecho una especie de paráfrasis poética de Severo, pero Fortunato parece querer apartarse del discurso lírico para centrarse en el puro relato. Él, que supone el conocimiento de la fuente por parte de sus lectores, procede a una selección de contenidos, realizando un poema que resulta notablemente más breve respecto al texto de Paulino y en el que, sobre todo, son eliminados los temas políticos añadidos por el otro (Fontaine). También en el caso de Martín, como en el de los demás santos que celebra en sus escritos hagiográficos, Fortunato no ofrece detalles de la vida y de la personalidad. Martín es para él el obispo modelo, poderoso obrador de maravillas, influyente intercesor celeste; una imagen totalmente coherente con el culto taumatúrgico, de carácter popular, pero bajo el control episcopal (Roberts), que Gregorio probablemente estaba promoviendo.

Ediciones CPL 1037, BHL 5624, S QUESNEL (ed), *Venance Fortunat Oeuvres IV Vie de saint Martin*, Les Belles Lettres (Paris 1966)

Traducciones Francesas cf *Ediciones de conjunto de los Carmina*, E F. CORPET, en M. HERBERT, *Oeuvres de Sulpice Sévère*, II (Paris 1849) 239-357, S. QUESNEL, supra *Italianas* G. PALERMO, *Venanzio Fortunato Vita di s Martino di Tours* (Roma 1985); S TAMBURRI, *Venanzio Fortunato La Vita di s Martino di Tours* (Napoli 1991).

Estudios A H CHASE, *The Metrical Lives of St Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus* HSClPh 43 (1932) 51-76, H AMMERBAUER, *Studien zur Vita Martini des V Fortunatus* (Wien 1996), M CYTOWSKA, *De Venantio Fortunato Vitae S Martini auctore* Meander 30 (1975) 272-278, J H. CORBETT, *Changing Perceptions in Late Antiquity Martin of Tours* Journ. of Theol. 3 (1987) 236-251, R. VAN DAM, *Images of Saint Martin in Late Roman and Early Merovingian Gaul* Viator 19 (1988) 1-27, O GUILLOT, *Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VIe-Xe siècles Un aperçu d'ensemble illustré par le cas des Francs en Gaule*, en *Santi e Demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, XXXVI SSAM (Spoleto 1989) 205-251, P. GODMAN, *The Poetic Hunt From Saint Martin to Charlemagne's Heir*, en *Charlemagne's Heir New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)* (Oxford 1990) 565-589, S QUESNEL, *La Vita Martini de Fortunat une conception de la retractatio poétique*, en *Au miroir de la culture antique Mélanges René Marache* (Rennes 1992) 393-407, C BRAIDOTTI, *Una metafora ripetuta variazioni sul tema nautico nella «Vita s Martini» di Venanzio Fortunato* GIF 45 (1993) 108-119; M ROBERTS, *St Martin and the Leper Narrative Variation in the Martin Poems of Venantius Fortunatus* Journ. of Med Latin 4 (1994) 82-100.

4. *Carmina spuria*

Se suele dar esta denominación a once poesías que figuran aisladas en algunos manuscritos bajo el nombre de Fortunato y que Leo ha reunido como *Carminum spuriorum appendix*, considerándolas espurias sobre todo por razones estilísticas. G. M. Dreves ha reconocido como auténticos dos himnos en honor de

la Virgen: el extenso poema en dísticos elegíacos *In laudem sanctae Mariae Lingua prophetarum cecinit* (1 Leo. Auténtico también para Blomgren y para CPL) y *Quem terra, pontus, althera* (8 Leo), atribuido también a Fortunato en el *Himnario* del cardenal Tomasi. También parecen ser auténticos *Tibi laus perennis auctor* (4 Leo) y *Agnoscat omne saeculum* (7 Leo). En efecto, no hay fundadas razones para negar decisivamente la paternidad de todos los himnos que en el breviario romano son atribuidos a Fortunato, tanto más que el mismo Pablo Diácono da particular relieve a la actividad himnográfica de nuestro autor: «*Maximeque hymnos singularum festivitatum . composuit*» (*Hist Lang* 2, 13).

Omitiendo otras composiciones (para ellas, cf. CPL 1045-1046), aludimos aquí a un texto en prosa: *Expositio fidei catholicae* (CPL 1052; Setgmüller 8284), publicada por Krusch en su edición de MGH. La atribución a Fortunato la encontró Muratori en la *inscriptio* de un códice de la Ambrosiana, en el que la *expositio* había sido transcrita junto al *Símbolo* llamado *atanasiano*. Se trata probablemente de un texto posterior a Fortunato y anterior al 799 (cf. 109, 1 Krusch).

Ediciones CPL 1044A y 1048; Leo, ed cit , 371-386, KRUSCH, ed cit , 106-110

Estudios C. H HEURTLEY, *Fortunatus Exposition of the Athanasian Creed* (New York 1886) (= *The Ante-Nicene Fathers* VII [New York 1888]); F KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* I (Leipzig 1894) 182-183, G. M. DREVES, *Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus* (München 1908); S. BLOMGREN, *De carmine in laudem sanctae Mariae*, en *Studia Fortunatiana* II (Uppsala 1934); H. WEISWEILER, *Das frube Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon* Scholastik 28 (1953) 520-521.

5. *Los escritos hagiográficos en prosa*

Si, para los modernos, la fama de Venancio Fortunato está vinculada principalmente a sus composiciones poéticas, entre los antiguos era conocido sobre todo como cantor de santos, hasta el punto de que, según la hipótesis de Gaiffier, los escribas que procuraron copiar sus numerosas *Vitae* acabaron por considerar santo al propio autor.

Las biografías en prosa de Fortunato, con toda certeza, son siete, compuestas sobre todo a petición externa. Seis conciernen a obispos de la Galia (Hilario, Germán, Albino, Paterno, Marcelo y Severino), una a Radegonda, la fundadora del monasterio de la Santa Cruz. En cambio, es puesta en duda o negada la paternidad para las de Amancio, Remigio, Medardo, Leobino, Maurilio y para la *Passio* de Dionisio, Rústico y Eleuterio. Calificados por Krusch como «opuscula Venantio Fortunato male attributa», los escritos de este grupo merecerían sin embargo un examen más atento, y según algunos sería necesario «reabrir el discurso crítico» (Navarra).

Por medio de lo que se ha definido como un «proceso generalizante» (Consolino), Fortunato da relevancia a lo menos personal de la biografía del santo. En efecto, más que la representación de cada personalidad, lo que le interesa al autor es una cierta concepción de la santidad episcopal, caracterizada por los siguientes datos fijos (retomamos el esquema de la misma Consolino): nobleza de nacimiento; abandono de la familia para seguir la vocación; virtud que se manifiesta desde la primera infancia, a menudo con milagros; elección entusiasta al episcopado (actitud reacia por parte del santo) por el querer unánime del pueblo y de la *nobilitas, sine cruore martyrium*; milagros realizados todavía en vida. Tales características, aunque no necesariamente en este orden, están presentes en todas las biografías de Fortunato, independientemente del nivel de conocimiento personal del santo, objeto del *bíos*.

Respecto a la hagiografía anterior, que ponían juntamente «modelos plurales de santidad» (Scivoletto), las *Vitae* de Fortunato presentan uno simplificado, reducido precisamente al episcopal, excepto en las biografías de Paterno y de Radegonda, en las que prevalece el modelo ascético-monástico (Pricoco). También es menor, siempre respecto a las obras del pasado, el grado de elaboración formal tanto por las características del género como, quizás, por los destinatarios reales de las biografías, la *plebs* para cuya edificación eran encargadas. Sólo en los prefacios o en contextos aislados, el escritor libera su expresión a su pericia retórica.

A pesar de esta aparente simplicidad, la eficacia de las biografías de simples obispos locales celebrados por Fortunato ha sido grande y ha calado más allá de las masas ciudadanas. Sus *Vitae* llegaron a ser de alguna manera ejemplares, favoreciendo la difusión del género de la biografía episcopal. La misma historia de la Iglesia de la edad merovingia se ha conformado al fin al modelo de las vidas de santos (Berschin).

Ediciones de conjunto L SURIUS, *De probatis sanctorum historiis* I-VI (Coloniae 1570-1575) (el primero en publicar las *Vidas* de Hilario,

Germán, Albino, Paterno, Radegonda, Marcelo, Amancio, Remigio, Medardo y Maurilio), B. KRUSCH, MGH, AA IV, 2 (Berlín 1885) (reed 1961), V-XXXI (*Proemium*), 1-105 (*Vitae sanctorum*)

Estudios J LAPORTE, *Le royaume de Paris dans l'oeuvre hagiographique de Fortunat*, en *Études mérovingiennes Actes des journées de Poitiers, 1-3 mai 1952* (París 1953) 167-176, J LE GOFF, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, en IDEM, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, trad italiana (Torino 1977) 193-207, F E CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica* (Napoli 1979) 82-87, R. COLLINS, *Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen Gallien* ZKG 92 (1981) 16-38 (= *Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul*, en H B. CLARKE-M. BRENNAN (eds.), *Columbanus and Merovingian Monasticism* (Oxford 1981) 105-131, W BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, I (Stuttgart 1986) 277-287, G WHATLEY, *North American Research in Medieval Hagiography A Handlist* AB 105 (1987) 425-444, S. PRICOCO, *Gli scritti agiografici in prosa di Venanzio Fortunato*, en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, cit., 175-193.

6. *Vita et miracula sancti Hilarii*

Pascencio, obispo de Poitiers, antes *alumnus* y abad del monasterio de San Hilario, en la misma ciudad, pidió a Fortunato en diversas ocasiones que escribiese *de actibus sacratissimi viri*. Después de haberlo rechazado oponiendo su propia insuficiencia, finalmente Fortunato (pocos ponen en discusión la paternidad) envió al peticionario una vida del santo, tomando el contenido de Sulpicio Severo y de diverso material legendario.

Tras el texto de la *Vita* sigue en los manuscritos un libro dedicado a los milagros: *De virtutibus sancti Hilarii,* que todos unánimemente atribuyen a Fortunato. La obrita está dedicada también a Pascencio y a los habitantes de Poitiers. El autor explica que ha querido hacer lo que los mismos paganos acostumbraban a hacer con excelentes resultados, señalando para la posteridad los hechos y gestas de sus grandes hombres. El librito hace referencia a los milagros realizados por Hilario durante la época del redactor.

Ambos escritos han de ser colocados entre la llegada a la Galia de Fortunato y la muerte de Sigeberto (575), pues Pascencio murió cuando el soberano todavía vivía.

Ediciones CPL 1038; BHL 3885-3888.

Traducción italiana G. PALERMO, *Venanzio Fortunato Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers* (Roma 1989).

Estudios V MESSANA, *Note sulla «Vita sancti Hilarii» di Venanzio Fortunato*, en *L'agiografia latina nei secoli IV-VII* = Aug 24 (1984) 201-211; P. TOMEA, *Le suggestioni dell'antico Qualche riflessione sull'epistola proemiale del «De situ civitatis Mediolani» e sulle sue fonti* Aevum 63 (1989) 172-185.

7. *Vita sancti Germani*

La paternidad está atestiguada por Gregorio de Tours (*LH* 5, 8), que a propósito de la muerte del obispo de París hace referencia al «libro de su vida compuesta por el presbítero Fortunato», a quien remite al que quiera conocer a fondo *virtutes illius, quas in corpore fecit*. Es probable que la biografía haya sido compuesta poco tiempo después de la muerte del santo, acaecida el 28 de mayo del 576.

Ediciones CPL 1039, BHL 3468, B. KRUSCH, MGH, srm VII (Hannover 1920) 372-418 (nueva edición).

Estudios W LEVISON, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte* NA 29 (1904) 95-175.

8. *Vita sancti Albini*

Fue compuesta a invitación de Domiciano, que sucedió a Albino como obispo de Angers (cf. *Carm* 11, 25, 7ss y *Vita Albin* 1). Puesto que Domiciano murió en el 569, la petición del escrito debe ser anterior a tal año. No es, sin embargo, posible circunscribir ulteriormente la fecha de la *Vita,* aunque, a partir del cuarto capítulo de la misma, Krusch deduce que es la primera de las redactadas por Fortunato. En *glor conf* 94, Gregorio de Tours habla de un *liber* de la vida de Albino, que *nuper a Fortunato est conscriptus*.

Ediciones y estudios CPL 1040; BHL 234; M CORRASCO, *Notes on the Iconography of the Romanesque Illustrated Manuscript of the Life of St Albinus of Angers* Zeitschr. für Kunstgesch 47 (1984) 333-348 (sobre el manuscrito París, B.N. n.a. Lat. 1390, con ilustraciones sobre la vida del santo recabadas en parte de la *Vita* de Fortunato)

9. *Vita sancti Paterni*

Conducida con equilibrio expositivo y parsimonia de elementos maravillosos, la *Vita* del obispo de Avranches fue escrita a petición de Marciano, quizás abad de un monasterio fundado por el mismo Paterno. Todos los manuscritos a Fortunato la atribuyen. En la breve biografía, el escritor traza el perfil del santo, que vivió en el siglo VI, primeramente y durante mucho tiempo como monje y luego como guía de la diócesis de Avranches. Junto a la de Radegonda, como ya se ha señalado, la *Vita* de Paterno es en la que tiene mayor relieve el tema ascético-monástico (Pricoco). La misma dignidad episcopal encuentra su fundamento en la condición monástica.

Ediciones CPL 1401; BHL 6477

Traducción francesa E. A PIGEON, *Texte français et latin des vies des saints du diocèse de Coutances et Avranches* I (Avranches 1892) 41-48.

Estudios B BAEDORF, *Untersuchungen uber Heiligenleben der westlichen Normandie (der Diaresen Avranches, Coutances, Bayeux und Séer)*, Diss. (Bonn 1913) 7-12.

10. *Vita sanctae Radegundis*

El escrito fue redactado, al parecer, poco después de la muerte de la reina, acaecida el 13 de agosto del 587. A pesar de la amistad que durante tantos años lo había ligado a Radegonda, el autor concede poquísimo espacio a las particularidades biográficas y a sus mismos sentimientos. Escaso es también el relieve dado al elemento milagroso. Acentúa, en cambio, las cualidades personales de la santa, sobre todo su severa vida ascética («asceta real»: Graus).

El ascetismo se puede considerar el tema central de la *Vita*. La reina hace de él el fin de su existencia, casi un desafío consigo misma, continuo y exacerbado (Pricoco), que ha hecho pensar incluso en una forma de auto-castigo para hacer callar sentimientos de culpa ligados a la trágica muerte de su hermano, asesinado por Clotario, marido de Radegonda (Rouche). Las prácticas de mortificación del cuerpo son descritas por Fortunato con impresionante crudeza: la reina no sólo practica el ayuno (cap. 15ss) y se dedica a humillantes actividades de misericordia (cap. 17ss), sino que llega a ponerse ajustadas cadenas en las muñecas, en el cuello y en la cintura (cap. 25), a procurarse heridas que luego no cura (cap. 26), a marcarse con fuego (ibidem). Si no se puede hablar de verdadero y propio martirio, estamos más allá del *sine cruore martyrium*, como parece querer sugerir el escritor: *animus armatur ad poenam, tractans, quia non essent persecutionis tempora, a se ut fieret martyra* (cap. 26).

La santidad de Radegonda está de algún modo predestinada (Gäbe); las prácticas arriba descritas no son más que la manifestación exterior y la realización de aquella misma santidad, cuyo camino comienza ya antes de la entrada de Radegonda en el convento. Una imagen bastante diversa ofrecerá, veinte años después, Baudonivia, a la que la abadesa Dedimia encargó una nueva *Vita*, que compuso entre el 605 y el 614. La de Baudonivia es una «Vita monastica» *(Klostervita* Graus) y da relieve a las estrechas relaciones entre claustro y corte. La santidad de Radegonda es acrecentada por su dignidad real; consiste sobre todo en algunas virtudes, que ilustran sus méritos en la vida claustral hasta hacer de ella un modelo monacal (cf. p.420ss).

Ediciones CPL 1042, BHL 7048; B. KRUSCH, MGH, srm II (Hannover 1888) (reed 1956) 358-364 *(Prooemium)* 364-377 (ed.; reelaboración de la de 1885).

Traducciones Francesas R. AIGRAIN, *Vie de sainte Radegonde, reine de France, par saint Fortunat* (Paris s.f) (aunque 1990) 25-47; F. GARNIER, *La légende dorée des Saints de France du Moyen Âge* (Paris 1965) 337-365. *Alemana* K. KOCH, *Hildegard von Bingen und ihre Schwestern* (Leipzig 1935) 11-30. *Inglesa* J. A. MCNAMARA-J. G HALLAR-E. G. WHATLEY, *Sainted Women of the Dark Ages* (Durham-London 1992) (extractos). *Italiana* G. PALERMO, *Venanzio Fortunato Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers* (Roma 1989).

Estudios (incluimos aquí sólo aquellos textos no citados a propósito de Baudonivia, a la que remitimos): E. GINOT, *Le manuscrit de saint Radegonde de Poitiers et ses peintures du XIe siècle*: Bull. de la Soc. Franç. de Repr. des Mss. à Peintures 4 (1914-1920) 1-79; B BRENNAN, *Saint Radegund and the Early Development of her Cult at Poitiers* JRH 13 (1985) 340-354; S. F. WEMPLE, *Female Spirituality and Mysticism in Frankisch Monasteries Radegund, Balthild and Aldegund*, en *Medieval Religious Women, II, Peaceweawers* (Kalamazoo 1987) 39-53; F E. CONSOLINO, *Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità* St Stor. 30 (1989) 969-991; J. FOURNEE, *Le culte de sainte Radegonde dans l'Ouest de l'Orne* Annuaire des Cinq Départements de Normandie (1989) 97-108; C. PAPA, *Radegonda e Batilde modelli di santità regia femminile nel regno merovingio* Benedictina 36 (1989) 13-33, M. CARRASCO, *Sanctity and Experien-*

ce in Pictorial Hagiography Two Illustrated Lives of Saints from Romanesque France*, en *Images of Sainthood in Medieval Europe* (Ithaca-London 1991) 33-66, R FOLZ, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VIe-XIIIe siècles)* (Bruxelles 1992) 13-24; P. SKUBISZEWSKI, *Un manuscript peint de la Vita Radegundis conservé à Poitiers Les idées hagiographiques de Venance Fortunat et la spiritualité monastique du XIe siècle*, en *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia*, cit., 195-235.

11. *Vita sancti Marcelli*

A petición de Germán de París, a quien la dedicó, Fortunato escribió una *Vita* de Marcelo, obispo del siglo V. Esto sucede antes del 576, año de la muerte de Germán. Del escrito habla el mismo autor en *Carm app* 22, un billete de acompañamiento del envío de la *Vita* a Radegonda. La obra, pues, debía de estar todavía en la biblioteca del convento cuando Baudonivia escribió su biografía de la santa, insertando en el prefacio expresiones de la *Vita Marcelli*.

En el escrito de Fortunato tiene un papel central el elemento prodigioso: el milagro marca las etapas de la carrera eclesiástica de Marcelo, compensando de algún modo la mediocridad de su origen. Desde este punto de vista, la obra es preciosa para el conocimiento de la «psicología del milagro en la época merovingia» (Le Goff).

Estudios CPL 1043; BHL 5248; J. CH. PICARD, *Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel*, en *Haut Moyen Âge culture, éducation et société Études offertes à Pierre Riché* (Paris-La Garenne-Colombes 1990) 79-91; J. LE GOFF, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo San Marcello di Parigi e il drago*, también en ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, traducción italiana (Torino 1977) (aunque el artículo es de 1970) 209-255.

12. *Vita sancti Severini Burdigalensis*

No está incluida entre las *Vitae* editadas por Krusch, pues fue descubierta a comienzos de este siglo por Dom Quentin. Anónima, ha sido atribuida a Fortunato sobre el fundamento de Greg. Tur. *glor conf* 44 y por razones de tipo literario. De Maillé, sin embargo, expresa reservas.

Ediciones CPL 1044, BHL 7652; H. QUENTIN (cf. *infra*), 60-63; W. LEVISON, MGH, srm VII (Hannover 1920) 205-218 *(Prooemium)*, 219-224 (ed.).

Traducción francesa SEIGNAC-BECK, en J CALLEN, *Saint Seurin de Bordeaux d'après Fortunat et Grégoire de Tours* Act. Ac. Bordeaux, S. III 70 (1908) 108-112.

Estudios H QUENTIN, *La plus ancienne vie de saint Seurin de Bordeaux*, en *Mélanges Léonce Couture* (Toulouse 1902) 23-63; J. CALLEN, *Saint Seurin*, cit., 91-341, W LEVISON, *Die Entwicklung der Legende Severins von Koln* Bonn Jahrb 118 (1909) 34-53 (= ID , *Aus rheinischer und frankischer Fruhzeit* [Dusseldorf 1948] 28-48), G A. DE MAILLE, *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux* (Paris 1959) 45-66 (sobre Severino y sus *Vitae*)

13. «*Vitae*» *espurias o dudosas*

Vita sancti Amantii (BHL 351): fue atribuida por Surius, por vez primera, a Fortunato por razones estilísticas *(De probatis sanctorum historiis*, VI [Coloniae 1575] 78). Sobre las huellas de Luchi, Krusch rechaza por las mismas razones la paternidad de Fortunato y considera que la obra fue compuesta en el siglo VIII.

Vita sancti Remedii (vel Remigii; BHL 7150): Hincmaro de Reims, en el prólogo de su *Vita Remigii*, atribuye a Fortunato, a petición del obispo Egidio, la síntesis de una amplia biografía de Remigio, escrita antes en versos por él mismo y posteriormente perdida. Krusch juzga totalmente infundada *(fabulam satis ingeniosam)* la noticia de Hincmaro y considera la *Vita* poco posterior a la muerte del santo.

Vita sancti Medardi (CPL 1049; BHL 5864): es considerada auténtica por la mayor parte de los estudiosos sobre el fundamento de los manuscritos y de antiguos testimonios. Una vez más, Krusch niega la paternidad de Fortunato por razones estilísticas y por la comparación con Fort. *Carm* 2, 16 sobre San Medardo. La *Vita*, siempre según Krusch, es de los primeros años del siglo VII.

Vita sancti Leobini (CPL 1050; BHL 4847): la *Vita*, atribuida a Venancio Fortunato por Valesius, parece haber sido escrita en época carolingia (Deremble-Manhes).

Vita sancti Maurilii (BHL 5731): es debida al diácono Archanaldus, que reelaboró en el 905 una *Vita* del santo escrita en el 619-620 por Magnobodus, obispo de Angers.

Passio sanctorum Martyrum Dionysii, Rustici et Eleutherii (CPL 1051; BHL 2171): Valesio conjeturó que era de Fortunato; los bolandistas rechazaron la conjetura; Luchi consideró la cuestión incierta.

Ediciones de conjunto: B. KRUSCH, ed. cit., 55-105 (*Vitae* de Amancio, Remigio, Medardo, Leobino, Maurilio, *Passio* de Dionisio, Rústico y Eleuterio).

Estudios: C. DEREMBLE-MANHES, *Saint Lubin, mutation d'un thème du temps carolingien au vitrail de Chartres*, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza», Rome, 27-29 octobre 1988* (École Française de Rome 1991) 295-317.
(B. CLAUSI).

BAUDONIVIA

Monja del convento de la Santa Cruz de Poitiers, fue encargada por la abadesa Dedimia para que completase la biografía de Radegonda que Venancio Fortunato había redactado poco después de la muerte de aquélla. Baudonivia no es escritora de profesión ni parece poseer destacadas cualidades literarias y lingüísticas. Aunque en un contexto tópico, ella se define *pusillanimis, parvum habens intellegentiae eloquium* (*prol.*, 377 Krusch), y en cualquier caso es probable que fuese «el nivel medio» (Coudanne) de las monjas de Santa Cruz a comienzos del siglo VII. La razón del encargo recibido se ha de buscar en sus relaciones con aquella de quien debía celebrar las virtudes, de la que quizás había vivido de cerca.

Aunque esto es probable, no se puede afirmar con certeza: las palabras *quam ab ipsis cunabulis ante sua vestigia peculiarem vernulam familiariter enutrivit* (*prol.*, 377 Krusch = Fort. *Vita Hilar.* 1) no significan necesariamente que haya estado desde pequeña en contacto directo con la santa (Dom Laport pone de relieve entre otras cosas cómo la Regla de Cesáreo, adoptada en la Santa Cruz, excluía la entrada en el convento de Baudonivia *ab ipsis cunabulis*); tampoco son más seguras las indicaciones, en sí genéricas y habituales, según las cuales la autora habría sido testigo directa de lo que narra y sabría lo que muy pocos *fideles* conocen; ni siquiera los muchos particulares que evoca de Radegonda en la biografía atestiguan de manera inequívoca un contacto directo con la reina, pues los podría haber recogido de quienes la habían conocido.

La obra de Baudonivia está repartida en veintiocho capítulos, precedidos de una carta dedicatoria a Dedimia y a la comunidad de monjas. Volviendo a utilizar en parte expresiones del mismo Fortunato (*Vita Marc.*, *Vita Hilar.*, *Vita Radeg.*), la hagiógrafa declara expresamente querer completar los datos omitidos por aquél: «No volvemos a ocuparnos de lo que el obispo Fortunato... compuso sobre la vida de la bienaventurada, sino lo que él omitió por brevedad» (*prol.*, 378 Krusch). Su texto, pues, presupone el anterior, pero no se limita a completar aquél, respecto al cual mantiene plena autonomía narrativa (Consolino). Puesto que en todos los manuscritos que la transmiten la *Vita* de Baudonivia se coloca a continuación de la otra y la autora hace referencia a ella como un *primus liber*, ha prevalecido la costumbre de ver las dos biografías como dos libros de una única obra.

El corte y la estructura narrativa de ambas obras es bastante diverso: Baudonivia no reconstruye las vicisitudes biográficas de Radegonda según un completo recorrido cronológico, como había hecho el otro; selecciona los momentos más significativos, creando una galería de episodios ejemplares. La Radegonda de Baudonivia es, ante todo, una reina, y su *regalis origo vel dignitas* está adornada con la diadema de la fe (*quod sumpsit ex genere suo, plus ornavit ex fide:* cap. 1, 380 Krusch) y con la solidez de la ortodoxia (*sancta vero regina inmobilis perseverans:* cap. 2, ibid.). Pero, al mismo tiempo, la biografía no deja de subrayar sus continuas pruebas de humildad y modestia y la presenta dedicada a una ascesis rigurosa, pero sin las ásperas descripciones de Fortunato. Mientras éste había dejado un exiguo espacio a los milagros de la santa y a su pasión por las reliquias, Baudonivia confiere gran relieve a los unos y a la otra, consiguiendo así una particular fama ya en el Medievo. Lo confirma el testimonio de Hildeberto de Lavardin, el tercer biógrafo de la santa, que en el prólogo de su *Vita,* compuesta después del 1097, dice haber tomado de ella lo que concierne a las *virtutes* de la bienaventurada, sobre las cuales había encontrado poco en Fortunato.

Por el papel que la hagiógrafa atribuye a los milagros obrados por la fundadora, su obra ha sido leída como expresión de la «organización del culto en torno a las reliquias de una santa» y de la «creación de un especial prestigio para el monasterio que las posee» (Consolino). La adquisición del leño de la cruz, en particular, es para Baudonivia el mayor título de gloria de Radegonda, comparada con Santa Elena: *Quod fecit illa in orientali patria, hoc fecit beata Radegundis in Gallia* (cap. 16, 388 Krusch). La reliquia no sólo da lustre al convento, sino que llega a ser el medio para asegurar la estabilidad del reino y contribuir a la salvación de todo el país; al mismo tiempo, las dimensiones de Poitiers, que la acoge, se dilatan, y la ciudad

se convierte en «un lugar de intercesión por los que reinan» (Wemple).

Incluso mediante estas rápidas pinceladas se puede intuir el sentido de la definición de la *Vita* de Baudonivia como *Klostervita* (Gäbe), es decir, una biografía nacida dentro de un convento y concebida para responder a específicas exigencias del mismo. La primera de las preocupaciones era relanzar mediante el estandarte de la santa el monasterio fundado por ella, tras las turbulencias que siguieron a su muerte, acaecida el 13 de agosto del 587. El convento de la Santa Cruz había estado en el centro de una fea historia, narrada por Gregorio de Tours (*hist Franc* 9, 39-43 y 10, 15-17, 20): en el 589, dos monjas de origen real se habían rebelado contra la abadesa Leubovera, induciendo a varias hermanas a que abandonasen con ellas el monasterio. Sólo dos años después, gracias a la intervención de los reyes Childeberto y Gontrano, un proceso canónico puso fin al grave episodio de insubordinación, a costa incluso de vidas humanas.

La revuelta de la Santa Cruz significa «la ruptura esencial entre los contextos históricos» (Fontaine) de los escritos de Fortunato y de Baudonivia y aporta luz sobre el encargo que Dedimia confía a su hermana, solicitándole una nueva *Vita* de la fundadora. Esto sucede, según la mayor parte de los estudiosos, entre el 605 y el 614, cuando todavía estaba vivo el eco de los acontecimientos ya recordados y no se había apagado la fama de santidad de Radegonda. Dedimia, por lo demás, había sido uno de los testigos a favor de la abadesa Leubovera en el proceso contra las rebeldes (Greg. Tur. *hist Franc* 10, 16).

A la ambiciosa soberbia de quienes habían interpretado mal el papel que les imponía su origen principesco, Baudonivia opone con Radegonda el modelo de la perfecta religiosa. Y mientras enfatiza en ella el binomio realeza-humildad, subraya los estrechos vínculos entre la santa y la monarquía franca. A diferencia de Fortunato, que había dejado espacio a la realeza de Radegonda sólo en la parte inicial de su *Vita*, cuando la reina vivía aún en el mundo, Baudonivia hace de ella, también dentro del claustro, una especie de personaje público, *semper de pace sollicita, de salute patriae curiosa* (cap. 10, 384 Krusch). Su ser reina se manifiesta como solicitud por el bien común, por el que Radegonda se preocupa por todos los medios, enviando cartas a los soberanos en guerra entre sí, suplicándoles que no arruinen la «patria» con sus luchas.

La diferencia entre los dos hagiógrafos de Radegonda no se agota, pues, en la diferencia de cultura y de personalidad; afecta

a las razones mismas que hicieron nacer las dos obras y, en cualquier caso, la biografía de Baudonivia muestra innegables peculiaridades, diversamente identificadas por los estudiosos, ya en el carácter «político» de la santidad de Radegonda (Delaruelle), ya en el modelo monástico que la reina encarna (Graus), ya en la especificidad femenina de su experiencia religiosa (Wemple), ya en el papel particular de la presencia del paradigma de Martín (Fontaine).

De la obra de la oscura monja de la Santa Cruz ya Krusch evidenciaba el carácter bárbaro de la forma expresiva, según él peor que la de los contemporáneos diplomas merovingios. El mismo editor señalaba los préstamos, incluso literales, de la *Vita Caesarii* y de varias obras de Gregorio de Tours y de Fortunato. Otros, después, han evidenciado incongruencias de contenido, contradicciones e incluso algún error. Nadie, sin embargo, ha puesto en discusión el valor sustancial del relato de Baudonivia, sin la cual «no sabríamos nada o casi nada de lo que ofrece a la vida de Radegonda su fisonomía individual, su fascinación totalmente particular» (Aigrain).

Ediciones CPL 1053, BHL 7049, L. SURIUS, *De probatis sanctorum historiis* IV (Coloniae 1573) 636-645 (ed princ.), B KRUSCH, MGH, srm II (Hannover 1888) (reed. 1956) 358-364 *(Prooemium)* y 377-395 (texto)

Traducciones Francesa Y. LABANDE-MAILFERT, *Vie de sainte Radegonde par la moniale Baudonivie Traduction* Lettres de Ligugé 239 (1987) 9-32 (íntegra) *Inglesa* M THIEBAUX, *The Writings of Medieval Women* (New York-London 1987) (extractos) *Española* M M. RIVERA GARRETAS, *Textos y espacios de mujeres* (Barcelona 1990).

Estudios Hist litt de la France, III (Paris 1735) 491-493, C. A. BERNOUILLI, *Die Heiligen der Merowinger* (Tübingen 1900), L. LEVILLAIN, *La révolte des nonnains de Sainte-Croix à Poitiers* Mem. de la Soc. des Antiquaires de l'Ouest, S III 2 (1908-1909) XIX-LXVI; R AIGRAIN, *Sainte Radegonde (vers 520-587)* (Paris 1918) (Poitiers ³1987), F. BAIX, *Baudonivia* DHGE 6, 1357-1360; L. COUDANNE, *Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographe de sainte Radegonde*, en *Études Mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers, 1ᵉʳ-3 Mai 1952* (Paris 1953) 45-49 (con «Apéndice» de Dom J Laporte, O.S.B. *Note sur le témoignage de Baudonivie*, 49-51), E DELARUELLE, *Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps* IBID , 65-74, G. MARIE, O.S.B., *Sainte Radegonde et le milieu monastique contemporain* IBIDEM, 219-225; F. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit* (Praha 1965); E. C. CONHEADY, *The Saints of the Merovingian Dinasty A Study of Merovingian Kingship*, DISS. (Chicago 1967),

F Prinz, *Heiligenkult und Adelsherrschaft im Spiegel merowingischer
Hagiographie* Historische Zeit. 204 (1967) 529-544, M. Heinzelmann,
*Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der
lateinischen Welt (1-6 Jahrhundert)* Francia 1 (1973) 27-44, J. Fon-
taine, *Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*,
en *La Christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècles)*,
RHEF 62 (1976) 113-140, M Stoeckle, *Studien über Ideale in Frauen-
viten des 7 -10 Jh* , Diss. (Munchen 1967); G Schibelreiter, *Konigs-
tochter im Kloster, Radegund († 587) und der Nonnenaufstand von
Poitiers (589)* Mitteil des Instituts fur Osterreich. Geschichtsforsch.
87 (1979) 1-37, C. Leonardi, *Fortunato e Baudonivia*, en *Aus Kirche
und Reich Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter
Festschrift fur Fiedrich Kempf zu seinem 75 Geburtstag und 50 jahri-
gen Doktarjusilaum*, ed H Mordek (Sigmaringen 1983) 23-32; S. F.
Wemple, *Contributi culturali e spirituali delle comunità religiose fem-
minili nel regno merovingio (500-750)* Boll dell'Ist Stor Ital. per il
Medio Evo e Arch Murat 91 (1984) 317-336, J. A McNamara, *A
Legacy of Miracles Hagiography and Nunneries in Merovingian Gaul*,
en *Women of the Medieval World Essays in Honor of John H Mundy*
(Oxford 1985) 36-52; W Berschin, *Biographie und Epochenstil im
lateinischen Mittelalter* I-II (Stuttgart 1986 y 1988) 284-286 y 14-19,
M. Van Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dans
l'hagiographie mérovingienne (600-750)* (Brussel 1987), F. E Consoli-
no, *Due agiografi per una regina Radegonda di Turingia tra Fortunato
e Baudonivia* St. Stor. 29 (1988) 143-159; A. Degl'Innocenti, *Agio-
grafia femminile nel VI secolo*, en *Biografia e agiografia nella letteratu-
ra cristiana antica e medievale. Atti del Convegno tenuto a Trento il 27
e 28 ottobre 1988* (Bologna 1989) 161-181, S Gabe, *Radegundis sanc-
ta, regina, ancilla Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von For-
tunat und Baudonivia* Francia 16 (1989) 1-30; J. Leclercq, *La sainte
Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudonivie*, en *Fructus
centesimus Mélanges Gerard J M Bartelink* (Steenbrugge 1989) 207-
216, C. Leonardi, *Baudonivia la biografa*, en F Bertini (ed.), *Medio-
evo al femminile* (Roma-Bari 1989) 31-40; S. Kiss, *Phénomènes des la
représentation pronominale dans quelques textes latins tardifs*, en *Latin
vulgaire-latin tardif II Actes du IIème Colloque international sur le latin
vulgaire et tardif (Bologne, 29 Août-2 Septembre 1988)* (Tübingen 1990)
171-181, C H. Kneepkens, *«Supra sanctae Radegundis cilicium» Notes
on Baudonivia's Life of St Radegund (II, 15)*, en *Eulogia. Mélanges
offerts à Antoon A R Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquiè-
me anniversaire* (Steenbrugge 1991) 163-173; F. Prinz, *Kirchen und
Kloster als literarische Auftraggeber*, en *Committenti e produzione ar-
tistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale, 4-10 aprile 1991*,
XXXIX SSAM (Spoleto 1992) 759-788; E. G Whatley, *An Early
Literary Quotation from the «Inventio S Crucis» A Note on
Baudonivia's «Vita S Radegundis» (BHL 7049)* AB 111 (1993) 81-91.

DINAMIO PATRICIO

a) La vida

Compleja es la cuestión de la exacta identificación del personaje (o de los personajes homónimos) del que las fuentes hablan y a quien son atribuidas de modo diverso escritos hagiográficos, composiciones poéticas y epístolas.

En efecto, no es seguro si se trata de uno solo el Dinamio de que hablan las fuentes antiguas o si, por el contrario, se trata de varios personajes con el mismo nombre, quizás pertenecientes a la misma noble familia galo-romana (cf. PLRE): de un *Dynamius, rector Provinciae*, habla en varias ocasiones Gregorio de Tours en su *Historia Francorum* (6, 7. 11; 9, 11; 10, 2), refiriéndose a acontecimientos de los años 581-590; a un *Dynamius Massiliensis*, más o menos en el mismo período de tiempo, dirige dos poemas Venancio Fortunato *(Carm* 6, 9. 10); a un *Dynamius patricium Galliarum*, finalmente, el papa Gregorio Magno, entre el 593 y el 597, envía algunas epístolas *(Epistulae* 3, 33; 7, 33; el pontífice lo vuelve a mencionar en *Epistulae* 4, 37; 6, 6; 7, 12): primeramente se dirige a él como administrador del patrimonio de San Pedro en la Galia y después lo alaba por haber elegido retirarse a un monasterio. Junto a estos testimonios hay que colocar el epitafio escrito por el nieto homónimo para el abuelo, muerto a los cincuenta años, y para la mujer Euqueria: *Dynamius hic nam pariter Eucheria coniunx Martyris Hippolyti limina sancta tenent* (v. 5) *(Tituli Gallicani* n.21: MGH, AA VI, 2, 194).

Sin adentrarnos en la selva de las cuestiones suscitadas por los estudiosos (sobre el nombre de la mujer, Euqueria o Aurelia, la cronología de las obras, las referencias cronológicas, que es posible deducir del epitafio) y de las diversas soluciones propuestas, nos limitamos a decir que, según la hipótesis más común (Krusch-Levison, Buchner, Riché), los personajes en cuestión son dos: un abuelo, el marido de Euqueria, al que se referirían Gregorio de Tours, Venancio Fortunato y Gregorio Magno (en las *Epistulae* 3, 33, del 593; 4, 37, del 594; 6, 6, del 595) y un nieto, marido de Aurelia (Aureliana), destinatario de la *Epistula* 7, 33 de Gregorio Magno, del 597, y del que se hablaría en *Epistula* 7, 12, del 596. El mismo sería luego autor de un epitafio, además de —como veremos— un *Carmen de Lerine insula*.

Destaca la posición de Manitius, que redimensiona notablemente la actividad literaria del más anciano de los dos, autor tan

sólo de una carta al obispo Vilico de Metz († 568). Marido de Euqueria, muerto a los cincuenta años, sería el destinatario de los versos sepulcrales del nieto. El *rector Provinciae* de Gregorio de Tours, el amigo de Venancio Fortunato y el referido por las cartas citadas de Gregorio Magno sería, en cambio, el nieto, marido de Aurelia (Aureliana), dedicado no sólo a la actividad política y administrativa, sino también a la literaria. Él –y no el abuelo— sería el autor de todo lo que se ha transmitido bajo el nombre de Dinamio, salvo la epístola a Vilico.

Significativos para la reconstrucción del ambiente cultural, en el que vivía el patricio provenzal, son los dos poemas de Venancio, que testimonian una actividad poética más consistente de lo que hasta hoy ha sobrevivido. Se habla en ellos de composiciones en verso que Dinamio ha hecho llegar al amigo lejano *alieno nomine* (6, 10, 57) y de una común costumbre literaria que, quizás, afectaba a otros componentes —según la hipótesis de Buchner y Riché— de un «círculo literario austrásico-provenzal».

Estudios: Hist. Litt. de la France III, 457-464; M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (Stuttgart 1891) 471-472; IDEM, *Zu Dynamius von Massilia:* Mittheil. des Inst. für Österreich. Geschichtsforschung 18 (1897) 225-232; M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes* (Paris 1905); R. BUCHNER, *Die Provence in merowingischer Zeit. Verfassung, Wirtschaft, Kultur* (Stuttgart 1933) 77-82; K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantike Gallien* (Tübingen 1948) 164-165, n.108 y n.109; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* II (Paris 1957) 208-210; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (Paris ^{3}1973) 229-230 (trad. italiana [Roma 1966]); W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I (Stuttgart 1986) 259-260; D. NORBERG, *Dyname Patrice de Marseille:* JML 1 (1991) 46-51; PLRE IIIA, 429-431.

b) **Las obras**

1. *Epistulae*

Entre las *Epistulae Austrasicae* se han conservado dos cuyo autor es un tal Dinamio. Presentan una común afectación formal que se expresa en el lenguaje, rico en metáforas, en el estilo sostenido, tejido de preciosismos lexicales, en la atención a las cláusulas métricas, que se pueden situar perfectamente en la amanerada producción de la Galia del siglo VI.

La primera (n.12) *Ad amicum* (inc.: *Quantum aestifero solis ardore*) muestra notables afinidades temáticas con uno de los dos poemas de Venancio Fortunato (6, 9) dirigido a *Dynamius Massiliensis*. El poeta de la zona de Treviso, durante su estancia en Metz, invita al amigo que ha vuelto a Marsella (vv.5-6: *Massiliae tibi regna placent, Germania nobis:/ vulsus ab aspectu pectore iunctus ades)* a que le envíe sus escritos para que pueda, en su ausencia, dialogar con él (vv.17-18: *vel mihi verba dares de fonte refusa loquaci,/ ut faceret tecum pagina missa loqui*). La temática afín de la epístola de Dinamio, en la que recurren los temas de la amistad, de la lejanía, de la correspondencia epistolar que puede suplir en parte la ausencia del amigo, ha hecho suponer que el anónimo destinatario puede ser identificado con Venancio, que en aquel momento residía en Metz (Gundlach).

Norberg, en su reciente estudio, reconduce el tema de la amistad a un *topos* recurrente en la epistolografía de la antigüedad tardía y muy presente también en esta colección. La segunda epístola (n.17), *Ad Vilicum papam* (inc.: *Vereor quidem pro huius tarditate libelli*), está dedicada al ilustre personaje, obispo de Metz. Dinamio se excusa por la tardanza en responder y comunica al obispo que ha llevado a término el encargo que le había confiado; además le da las gracias por sus regalos. Esta epístola, cuyo *terminus ante quem* es la muerte de Vilico (568), es, según Manitius, el único testimonio literario del primer Dinamio, pero ninguno de los estudiosos posteriores ha aceptado esa diferente atribución.

Ediciones: CPL 1058; PL 80, 25-26; MGH, Epp. III (W. Gundlach, 1891) 127; 130-131 = CCL 117, 1957, 430-431 y 435-436. La cuestión textual, en NORBERG, art. cit.

Estudios: W. GUNDLACH, *Die Sammlung der Epistulae Austrasicae:* Neues Archiv 13 (1888) 365-387 (especialmente 369); MANITIUS, art. cit.; BUCHNER, cit., 78ss; NORBERG, art. cit.

2. *Vita sancti Maximi episcopi Reiensis*

Dinamius Patricius se define, en la *epistula* dedicatoria al obispo Urbico, que se la había pedido, como el autor de la *Vita sancti Maximi episcopi Reiensis*, compuesta en torno al 585 (Gennaro). Máximo había sucedido a Honorato como abad del monasterio de la isla de Lerins en el 426-427 y, después de haber ejercido como tal durante siete años, fue nombrado obispo de Riez (433-434), recorriendo un *iter* habitual para aquella comunidad, que, por ello, ha sido definida como «une pépinière d'évêques».

Dinamio celebra a Máximo entrelazando los modelos y los textos canónicos de la hagiografía de Lerins (la *Vita Hilarii*, la *Vita Caesarii*, la *Vita Honorati*) con los motivos tópicos del relato ejemplar. El autor conoce el *Sermo de sancto Maximo episcopo* de Fausto de Riez (cf. *Vita* 1, 19ss), pero se aleja sensiblemente por razones ligadas incluso al diferente género literario a que los dos escritos pertenecen (Gennaro; Berschin). La obra es en cualquier caso un importante testimonio de los lazos de su autor con el ambiente monástico de Lerins. De la *Vita Maximi* han llegado hasta nosotros dos recensiones, de las cuales una, claramente interpolada, cambia el lugar de su muerte a una zona de la Galia septentrional.

También ha sido atribuida a Dinamio la *Vita Marii* o *Marini abbatis Bodanensis,* de la que nos ha llegado una reelaboracion más tardía (cf. CPL 1058; BHL 5540-5541; PL 80, 25-32).

Ediciones CPL 2125; BHL 5853, PL 80, 31-40 (= L Surius, *De probatis sanctorum historiis* IV [Coloniae Agrippinae 1575] 601-606); V Barralis Salerno, *Chronologia sanctorum et aliorum virorum illustrium ac abbatum sacrae insulae Lerinensis* II (Lugduni 1613) 120-126; *Dinamii Vita sancti Maximi episcopi Reiensis Fausti Reiensis, Sermo de sancto Maximo episcopo et abate*, ed S. Gennaro (Catania 1966).

Estudios Buchner, cit., 79s, S. Gennaro, *Note sulla tradizione manoscritta della Vita s Maximi ep Reiensis*, en *Oikoumene* (Catania 1964) 535-545; Id., *Prudenzio nella Vita s Maximi ep Reiensis*, en *Studi in memoria di C Sgroi* (Torino 1965) 561-569; Id., *La Vita s Maximi ep Reiensis e la Vita s Virgili ep Arelatensis* Annuario Liceo «Cutelli» (Catania 1966) 61-66; M. Heinzelmann, *Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1 -6 Jahrhundert)*, Francia 1 (1973) 27-44, S. Pricoco, *L'isola dei santi Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico* (Roma 1978), W. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I (Stuttgart 1986) 259-260; F Dolbeau, *Hagiographie latine et prose rimée deux exemples des Vies épiscopales rédigées au XII siècle* SE 32 (1991) 223-268 (sobre las relaciones entre la *recensio* interpolada y la *Vita* de Máximo de Vienne).

3. *Carmen de Lerine insula*

La composición, publicada por vez primera por De Rossi y editada críticamente por Manitius, ha sido transmitida por un códice (el *Closterneoburgensis* 723), que lleva la *inscriptio* «de lerine insula laus dinami». La paternidad de un Dinamio es, pues, explícita y habitualmente su autor es identificado con el nieto (Manitius, Krusch-Levison, Buchner, Riché), que es distinguido —salvo en el caso de Manitius— del hagiógrafo. Recientemente, sin embargo, Gennaro ha defendido la atribución al mismo autor de la *Vita Maximi* basándose en afinidades de contenido y de estilo con la obra hagiográfica.

Se trata de una elegante composición en dísticos elegíacos de veintiséis versos, una *laus* de la «isla de los santos», a la que *nil simile in mundo est* (v.2). La descripción, realizada según los cánones del clásico *locus amoenus*, hace de la isla el *habitat* ideal y seguro de una grey que, bajo la guía de Honorato, fundador del asceterio, no teme el asalto del enemigo. La imagen del *antiquus draco*, rabioso y mortífero, se contrapone a la segura isla, sede de los santos victoriosos, puerta del Paraíso.

De la obra poética de Dinamio, de cuya consistencia se tiene confirmación indirecta en el poema de Venancio Fortunato, ha sido transmitido además un verso en el tratado anónimo *De dubiis nominibus* GLK, V, 579, 13-14 *(Filomella generis feminini, ut Dynamius «laeta sedens filomella fronde»)*

Ediciones Carmen de Lerine insula (= Walter 9489)· De Rossi, *Inscript Christ Urbis Romae*, II, 1, 70, n.40ª; Manitius, art. cit., 230-231, F Bucheler-A. Riese, *Anthologia Latina* I, 2, ²1906, n 786, 265-266

Estudios Manitius, art cit , 225-232, Buchner, cit., 82, Riche, cit.; S Gennaro, *Dinamio agiografo, autore del carme «De Lerine insula»?* (Catania 1980).

(V. Milazzo)

EUQUERIA

Se trata de una poetisa que, al parecer, vivió en la Galia entre el siglo v y el vi. Probablemente hay que identificarla con la esposa del patricio Dinamio, junto con el que forma parte de un círculo cultural, activo en la Provenza (Riché). El nieto Dinamio, también literato y poeta, a la muerte de los abuelos, compuso su epitafio *(Tituli Gallicani* n.21: MGH, AA VI, 2, 194). De ella nos queda una composición de 32 versos, en dísticos elegíacos, incluida en la *Anthologia Latina* (390 Riese). El poema ha sido transmitido por el *Thuaneus* (Parisinus Latinus 8071) y por otros numerosos manuscritos. Una imitación suya parece ser el poema 729 de la misma *Anthologia*, y un gramático del siglo vii, Julián de Toledo, cita el verso 31 (Hagen, *Anecdota Helvetica* = GLK VIII, CCXXXI, 6). Se trata de una composi-

ción refinada e irónica, que revela su originalidad, sobre todo en la manera fresca y exuberante en que son variados los numerosos *adynata* que constituyen el tejido, construidos sobre parejas de elementos en fuerte oposición recíproca.

Las aproximaciones se inspiran en los ámbitos más dispares, en primer lugar en los mismos elementos naturales (el mundo vegetal y animal), leídos con el filtro de una tradición literaria bien asimilada (las fuentes han sido individuadas en autores clásicos griegos: Eurípides, Teócrito, Aquiles Tacio; y latinos: Lucrecio, Virgilio, Horacio, Calpurnio Sículo, Plinio el Viejo). No faltan referencias al vestido (la seda y las pieles de carnero; la púrpura refinada y la vestimenta tosca, la burra; la fúlgida perla y el oscuro metal) o al alimento. La poesía es una especie de «crescendo», que se concluye, entre tantas *monstra*, con el más increíble: *haec monstra incertis mutent sibi tempora fatis/ rusticus et servus sic petat Eucheriam!*

Ediciones CPL 1479 y 1058; F. BUCHELER-A. RIESE, *Anthologia Latina* I, 1 (Lipsiae [2]1894) n.390, 303-305; D. R. SHACKLETON BAILEY, *Anthologia Latina*, I, 1 (Stuttgart 1982) n.386, 301-302.

Estudios W. S. TEUFFEL, *Geschichte der romischen Literatur* 2 (Leipzig [4]1882) 494; M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (Stuttgart 1891) 472; IDEM, *Zu Dynamius von Massilia* Mittheil. des Inst. für Österreich. Geschichtsforsch. 18 (1897) 229; PW 6 (1907) 881-882 (F. Skutsch); K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantike Gallien* (Tübingen 1948) n.118, 167; P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI[e]-VIII[e] siècles* (Paris [3]1973) 230 (trad. italiana [Roma 1966]); M. MARCOVICH-A. GEORGIADOU, *Eucheria's Adynata*. Ill. Class. Stud. 13 (1988) 165-174; PLRE IIIA, 455.

(V. MILAZZO).

CLÉRIGOS DE VERDÚN (?)

En un manuscrito de Corbie, actualmente en París (Bibliothèque Nationale, MS lat. 12097, fol. 143r) se conserva una carta escrita por los presbíteros Franco, Pablo y Valeriano y por el diácono Sisinno a su obispo Policronio (segunda mitad del siglo V), aunque no se precisa el nombre de la sede episcopal, probablemente Verdún, el cual había sido discípulo de Lupo de Troyes.

En esta breve carta, los cuatro clérigos comunican a Policronio que por las mismas razones por las que él había tenido que marchar al exilio, ellos también deben dejar la ciudad y buscar refugio junto al obispo Castor, presumiblemente de Chartres. Exhortan al obispo Policronio a realizar una breve visita con ocasión de la Pascua para infundir valor a los ciudadanos. Parece, sin embargo, que la situación de exilio no afectaba solamente a los clérigos, sino a toda la población de la ciudad. La carta no explica las razones que obligan al pueblo al exilio, pero parece razonable pensar que fuese la expansión franca hacia el sur con Childerico y Clodoveo.

Ediciones CPL 1000; C. H. TURNER, *Chapters in the History of Latin MSS of Canons* JTS 30 (1929) 227-228; G. MORIN, *Castor et Polychronius, un épisode peu connu de l'histoire ecclésiastique des Gaules* RBen 51 (1939) 31-32; PLS 3, 831-832.

Estudios L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, vol. 3 (Paris 1915) 69-70; C. H. TURNER, *Chapters in the History of Latin MSS of Canons* JTS 30 (1929) 227-228, G. MORIN, *Castor et Polychronius, un épisode peu connu de l'histoire ecclésiastique des Gaules* RBen 51 (1939) 31-36; R. W. MATHISEN, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul Strategies for Survival in an Age of Transition* (Austin 1993) 65.

VERANO DE CAVAILLON

A diferencia de muchos otros obispos del período merovingio, especialmente del sur de la Galia, Verano no proviene de ambiente aristocrático. Nace en Javouls, y su familia es presentada por su biógrafo como perteneciente a la clase media, ni de condición aristocrática ni pobre. Ya desde joven, queriendo consagrarse a Dios, llega a ser sacerdote en Cavaillon. Antes del 575 es hecho obispo de la misma ciudad por el rey Sigeberto I († 575), ocupando la cátedra episcopal hasta su muerte, acaecida en el 589. Participó en el Concilio de Mâcon (585) y en el mismo año fue enviado por Gontranno († 592), rey de Borgoña, en misión ante la corte de Clotario II († 629) para investigar el asesinato del obispo Pretextato de Rouen, asesinado por un sicario de la reina Fredegonda. En el 587 bautizó a Teoderico, hijo de Childeberto I (596) y de su segunda mujer, Faileuba, y, como cuenta Gregorio de Tours *(LH* 9, 4), ya en aquel tiempo era muy famoso por sus milagros. Verano se encuentra con Gregorio de Tours en el 588 en Chalon-sur-Sâone y le cuenta cómo había sido curado de fiebres cuartanas en la iglesia de San Martín. En el 589, Verano firma la carta al obispo Gundegisel sobre la revuelta de las monjas del monasterio de Santa Radegonda en Poitiers y muere

no mucho tiempo después. El único testimonio literario atribuido a él es la llamada *sententia de castitate sacerdotum,* un breve sumario de lo que había dicho en el concilio, probablemente en el de Mâcon del 585. Trata de la pureza corporal y espiritual que deben guardar los eclesiásticos; condena el matrimonio de los sacerdotes y prefiere la ordenación de los monjes.

Ediciones CPL 1022; PL 72, 701-702.

Estudios E. NAUDIN, *Saint Véran de Cavaillon* (Avignon 1934); BS 12, 1017-1021; B. JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalters Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis* (Göttingen 1991) 206-210.

EUQUERIO (O EUGLERIO) COMES

Es autor de una breve composición de diez hexámetros (habitualmente denominada como *Oratio),* transmitida por un único manuscrito, hoy perdido, en que lo leyó N. Heinsius. Se trata del códice *Petavianus* del siglo XII-XIII, en cuyo margen el poema fue copiado por una mano posterior, después del *epigrama* 45 de Claudiano. Como autor del poema, la *inscriptio* indicaba *Euglerius comes*. Burman lo publicó conforme a la transcripción que había hecho Heinsius, y a él se remiten Bücheler-Reise, una vez que ya se ha perdido el manuscrito. Los editores lo consideran obra de un poeta representante de la nobleza romana del siglo IV. Manitius supone que era un funcionario cristiano con tareas en el ámbito judicial, y Teuffel lo identifica con el *Euclerius, vir illustris,* mencionado por Sidonio Apolinar en *Epistula* 3, 8 y 7, 9.

El poema tiene el aspecto de una plegaria, en la que a las habituales fórmulas de invocación a la divinidad, entrelazadas con módulos estilísticos y lingüísticos clásicos, se unen expresiones y conceptos típicamente cristianos. La función parece la de pedir la protección y la asistencia para la obra emprendida: «El que no desdeñó nacer en un cuerpo humano» le conceda distinguir el bien del mal (v. 6: *curvo diducere rectum*, un nexo proverbial, pero quizás también un eco del *curvo dignoscere rectum* de Horacio *Ep.* 2, 2, 44); penetrar en las leyes del derecho romano (v. 7: *Densaque Romulei dignoscere iura senatus*) y desvelar los misterios a los pueblos. Consideramos que podría ser una especie de poema inicial que quizás precediera a una obra sobre el derecho romano.

Ediciones CPL 1478; P. BURMAN, *Claudiani opera* (Amstelodami 1760) 707; F. BUCHELER-A. RIESE, *Anthologia latina*, I, 2 (Lipsiae ²1906) n.789, 268 (= PLS I, 779).

Estudios W. S. TEUFFEL, *Geschichte der römischen Literatur* 6 (Leipzig ⁴1882) 477; M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie* (Stuttgart 1891) 317-318; PW VI (1907) 884 (F. Skutsch); K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spatantike Gallien* (Tübingen 1948) n.121, 168; PLRE II, 406.
(V. MILAZZO).

WARNAHARIO

Lo poco que sabemos sobre Warnahario, presbítero de la Iglesia de Langres, procede de una única carta, la que dirigió al obispo Ceraunio de París. De esta manera sabemos que Ceraunio le había encargado dos textos hagiográficos sobre los mártires de la ciudad. El primero —*Passio Sanctorum Tergeminorum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi*— narra las vicisitudes de tres hermanos martirizados durante la persecución de Aureliano; el segundo —*Passio Sancti Desiderii apud Lingonas*— narra la biografía del obispo Desiderio de Langres, asesinado por los vándalos durante el saqueo de la ciudad. Mientras el contenido del primero es totalmente legendario, el segundo es muy fiable como documento histórico. Como de Ceraunio no se sabe nada, a no ser que participó en el Concilio de París del 614, la carta que acompaña a las dos *Passiones* no puede tener otra fecha que uno de aquellos años.

Ediciones Epistula ad Ceraunium. CPL 1308; PL 80, 185-187; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Hannover 1892) 457. *Passio Sanctorum Tergeminorum Speusippi, Eleusippi, Meleusippi* CPL 1309; BHL 7829; PL 80, 187-196; AASS Ian. II, 440-444. *Passio Sancti Desiderii apud Lingonas.* CPL 1310; BHL 2145; PL 80, 195-200; AASS Mai. V, 146-248.

AUNACARIO DE AUXERRE

Aunacario procedía de una familia senatorial galo-romana del sur de la Galia; su tío Lupo era obispo de Sens, y su hermano Austreno, obispo de Orleans. Es elegido obispo de Auxerre en el 561 conservando su oficio hasta su muerte, acaecida en el 605. Como obispo desplegó una intensa actividad tanto en los asuntos eclesiásticos como en los seculares y realizó esfuer-

zos incesantes para la cristianización de su diócesis, por lo que Auxerre se convirtió en un importante centro de estudios durante el reino merovingio. Durante su episcopado, el *Martyrologium Hieronymianum* llega a Auxerre, y todos los manuscritos conservados son copias de la recensión hecha allí en aquellos años. Aunacario participa en el primer y segundo Concilio de Mâcon (581-583, 585) y preside el de Auxerre, celebrado muy probablemente poco después del 585. En el 589 firma una carta dirigida al obispo Gundegisel sobre la revuelta de las monjas del monasterio de Santa Radegonda de Poitiers y en el mismo año realiza una peregrinación a la tumba de San Martín en Tours. Aunacario es también el destinatario de tres cartas del papa Pelagio (CPL 1707).

Hacia el 592 compuso un calendario anual de su diócesis, en el que especifica para cada semana qué grupo de clérigos debía celebrar la misa en la iglesia de San Esteban. Este documento es algo único, extremadamente importante como fuente para el estudio de la geografía histórica y la organización litúrgica de la diócesis de Auxerre. Aunacario promovió también el culto de los santos locales; en una carta a Esteban le pidió que compusiera la vida de dos obispos de Auxerre: la de Arator († 418) en prosa (CPL 2083; BHL 356) y la de Germán († 448) en verso.

Ediciones: Epistula ad Stephanum: CPL 2083; PL 72, 767-768; AASS Mai. I, 51; W. Gundlach (ed.), MGH, Epp. III (Hannover 1892) 447-448. *Institutiones de Rogationibus et Vigiliis* (= *Gesta Episcoporum Autissiodorensium* c. 24): CPL 1311; PL 138, 233; L. M. Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, vol. 1 (Auxerre 1950) 343-346; C. de Clercq (ed.), *Concilia Galliae a. 511-695*, CCL 148A (Turnhout 1974) 323-326.

Estudios: P. Goubert, *Byzance avant l'Islam* 2 (Paris 1995) 20-22; F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965-1966) 150; J. C. Picard, *Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre*: RHEF 168 (1976) 205-222; P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (Paris [2]1962) passim (trad. it. [Roma 1966]) 245 y 315; G. R. Delahaye, *Auxerre paléochrétien et haut-médiéval*, en J. P. Rocher (ed.), *Histoire d'Auxerre des origines à nos jours* (Le Coteau 1984) 53-91; Pontal, 192-193; Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751* (Leiden 1995) 97-100.

LEODEGARIO DE AUTÚN

Leodegario nace hacia el 616 de una noble familia franca, que tenía conexiones en toda la Galia y con la corte. Siendo niño fue

enviado para su educación junto a su tío Didón, obispo de Poitiers, que lo hizo archidiácono todavía en edad juvenil. En el 653, Leodegario llega a ser abad de San Magencio (Saint-Maixent) en Compiègne, cerca de París, donde introdujo la Regla de San Benito, y en el 663 es nombrado obispo de la sede episcopal de Autún por la reina Baltilde (muerta en torno al 680), sede que estaba vacante desde hacía algunos años por causa de facciones en lucha. Desde ese momento Leodegario se encontró totalmente envuelto en la política de palacio, y en el 673, cuando el *maior domus* Ebroino eligió a Teoderico III († 690-691) como sucesor de Clotario III, era uno de los jefes de la revuelta contra él. Como resultado fue coronado Childerico II († 675) y tanto Teoderico III como Ebroino fueron tonsurados y enviados al exilio. A partir de entonces Leodegario fue el primer consejero del rey Childerico. Pasado este tiempo de óptimas relaciones, Leodegario se hizo muy crítico hacia la política del rey y condenó el matrimonio con su prima Bilichilde. La hostilidad alcanzó cotas de ruptura con la corte de Autún en la Pascua del 675, después de la cual el obispo es enviado al exilio en Luxeuil. Tras el asesinato de Childerico en el 675, Leodegario y Ebroino volvieron del exilio; este último, que aventajó a otros, se lanzó sin estorbos contra sus opositores, asesinando, entre otros, al hermano de Leodegario, el conde Gaersino de París. El propio obispo es arrestado y torturado: le cortaron los labios y la lengua y fue cegado antes de ser asesinado en el 678-679.

La mayor parte de nuestra información sobre su vida y actividad procede de tres *Passiones*, que narran sus vicisitudes. La primera (BHL 4850) fue encargada por Herminiano, su sucesor en la sede de Autún, y, por tanto, escrita entre el 683 y el 692. La segunda, en cambio, fue redactada por un monje llamado Ursino en la mitad del siglo VIII (BHL 4851), aunque el autor dice haber escrito a finales del VII; la tercera, finalmente, es una versión métrica de la composición de Ursino (BHL 4853).

No hay duda alguna de que Leodegario fue un hombre muy instruido, especialmente en la legislación civil y canónica, por lo que Childerico, en cuanto se hizo con el poder en la Neustria y en la Borgoña, emprendió la tarea de la revisión de las leyes merovingias. Como obispo de Autún se empeñó en la reorganización de los monasterios de su diócesis sobre el modelo de la Regla benedictina. Este esfuerzo está documentado por los llamados *Canones Augustudunenses*, que son claramente decisiones de un concilio celebrado en Autún en el tiempo de su episcopado. Pero el mejor testimonio de su cultura se encuentra en la carta consolatoria que envió a su madre, Sigrada, con ocasión

de la muerte de un hijo y, por tanto, su hermano. Esta carta es una evidente demostración de su vasto saber bíblico y al mismo tiempo un extraordinario ejemplo de estoicismo cristiano.

Ediciones *Epistulam ad Sigradam* CPL 1077; PL 96, 373-377; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 464-467; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 503-508. *Canones Augustudunenses* CPL 1865; F. MAASSEN (ed.), MGH, Conc. 1 (Hannover 1893) 220-221; en C. DE CLERCQ (ed.), *Concilia Galliae a 511-695*, CCL 148A (Turnhout 1974) 319-320, en J. GAUDEMET-B BASDEVANT (eds.), *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, vol. 2, SCh 354 (Paris 1989) 586-591 (con traducción francesa).

Estudios R. MOULIN-ECKART, *Leudegar, Bischof von Autun* (Breslav 1890); B. KRUSCH, *Die alteste «Vita Leodegarii»* Neues Archiv 16 (1891) 565-596; DACL 8, 1929, 2460-2492; BS 7, 1190-1193; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) passim; G BIANCHI, *La fonte latina de «Sant Lethgier»* SM 13 (1972) 701-790; J. C. POULIN, *Saint Léger d'Autun et ses premiers biographes (fin VIIe-milieu IXe siècle)* Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest 14 (1977) 167-200; G. SCHEIBELREITER, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Wien 1983) passim; R. GERBERDING, *The Rise of the Carolingians and the Liber Historiae Francorum* (Oxford 1987) 69-78, 102, 161, 176; E. EWIG, *Die Merowinger und das Frankenreich* (Stuttgart 1988) 160-169; PONTAL, 220-222; P FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography* Past and Present 127 (1990) 3-38; H. MORDEK, *Bischofsabsetzungen in spätmerowingische Zeit*, en Idem (ed.), *Kirche und Recht im Mittelalter Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65 Geburtstag* (Tübingen 1991) 31-53; R. E REYNOLDS, *Bischof Leodegar und das Konzil von Autun*, en H. MORDEK (ed.), *Aus Archiven und Bibliotheken Festschrift für Raymond Kottje zum 65 Geburtstag* (Frankfurt 1992) 71-92; I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751* (London 1994) 113-115, 225-242.

DEFENSOR DE LIGUGÉ

Defensor, conocido como el autor del *Liber Scintillarum*, era un monje del monasterio de San Martín en Ligugé, cerca de Poitiers, en la segunda mitad del siglo VII. A petición de su maestro espiritual, Ursino, compuso el llamado *Liber Scintillarum*, que es una antología de carácter moral y ascético, con el fin de ofrecer un rico y sólido material para la meditación y el alimento espiritual mediante el recurso a citas bíblicas y a los Padres de la Iglesia por temas. En el *Liber Scintillarum* se indica el nombre del autor de cada fragmento, aunque a veces procedan de fuentes indirectas. Pero el *Liber Scintillarum* no es un

simple *florilegium* de citas, sino un intento de presentar una síntesis propia, fruto de la experiencia espiritual del autor y de sus lecturas en la *lectio divina*. Tal como Salviano de Marsella y Cesáreo de Arlés habían hecho antes que él, Defensor toma en consideración los vicios de la sociedad y aduce la Biblia respecto a los variados problemas que aquéllos suscitan. De este modo, la obra es un producto típico de la preocupación merovingia por la autoridad, la ortodoxia y la corrección. La obra se divide en 84 capítulos, cada uno con su título a propósito del específico tema tratado (vicios, virtudes, lectura, oración diezmos, etc.). El *Liber Scintillarum* fue muy leído durante el Medievo y gozó de una vasta circulación, a menudo en una forma modificada que es atribuida a Beda y a otros.

Ediciones CPL 1302; PL 88, 597-817; H. M. ROCHAIS, CCL 117 (Turnhout 1957) 1-308; ID., *Le livre d'étincelles*, SCh 77 y 86 (Paris 1961 y 1962) (con traducción francesa).

Estudios H. M. ROCHAIS, *Le Liber Scintillarum attribué à Défensor de Ligugé* RBen 58 (1948) 77-83; ID., *Defensoriana Archéologie du Liber Scintillarum* SE 9 (1957) 199-264; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Defensor de Ligugé* Hispania Sacra 11 (1958) 482-483; J. KIRCHMEYER-D. HEMMERDINGER, *Saint Ephrem et le Liber Scintillarum À propos d'une édition récente* RecSR 46 (1958) 545-550; L. BIELER-R. ÉTAIX-B. DE VREGILLE, *Corpus Christianorum* Scriptorium 13 (1959) 121-126; F. PRINZ, *Frühes Monchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 477, 506-508, P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (Paris ²1962) (trad. italiana, Roma 1966) 365-366; H. M. ROCHAIS, *Postilles à l'édition du Liber Scintillarum de Défensor de Ligugé* Revue Mabillon 60 (1983) 267-293; J M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* (Oxford 1983) 77; Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, 481-751* (Leiden 1995) 52.

DESIDERIO DE CAHORS

Desiderio, hijo de Herchenfreda y de Salvio, ambos miembros de la aristocracia senatorial galo-romana de Aquitania, recibe su formación clásica en casa, y después de haber estudiado leyes y retórica entra en la corte de Clotario II († 629), rey de Neustria. Por lo demás, su familia mantenía vínculos estrechos con la corte; su hermano mayor, Rústico, había sido llamado a la corte de Clotario, donde prestaba su servicio como capellán y archidiácono antes de ser nombrado obispo de Cahors. También su segundo hermano, Siagrio, inició su carrera en la corte de Clotario, antes de llegar a ser conde de Albi y poste-

riormente *iudiciarius* (es decir, gobernador) de Marsella. En la corte, Desiderio es tesorero del rey y tiene ocasión de encontrarse con los notables civiles y eclesiásticos del reino merovingio. Tras la muerte de su hermano Siagrio es nombrado gobernador de Marsella y poco después del asesinato de su hermano Rústico, en el 630, es elegido como su obispo por el pueblo de Cahors, donde permanece hasta su muerte, acaecida en el 650.

En Cahors, Desiderio se mostró muy activo tanto en los asuntos eclesiásticos como en los civiles relativos a la administración de la ciudad, y su biógrafo lo describe como un bienhechor de la misma. Reconstruyó o restauró iglesias, fundó el primer monasterio de Cahors, mantuvo correspondencia con Cesáreo de Clermont sobre la colocación subterránea de las conducciones de agua y se preocupó de los movimientos hacia su ciudad para evitar que se difundiese la peste por el sur. Durante sus veintidós años de episcopado continuó manteniendo contactos con la corte real y con los amigos que había hecho cuando fue tesorero de Clotario. Intercambió correspondencia con ellos de manera regular, y él mismo preparó una recopilación de treinta y seis cartas, de las que veinte estaban dirigidas a él. Todas estas cartas son una fuente extraordinaria de información para la historia de los reinados de Clotario II, Dagoberto I († 639) y sus dos hijos, Sigeberto I († 656) y Clodoveo II († 657), así como para las relaciones e intercambio de comunicación entre los notables merovingios.

Algunas de sus cartas afrontan problemas de la administración episcopal de Cahors, otras se refieren a procedimientos legales, aunque la mayor parte han sido escritas para favorecer los contactos sociales. De hecho, muchas de ellas están destinadas a amigos con el fin de continuar cultivando la *amicitia* y la *dulcedo*, que caracterizaban, por ejemplo, las cartas de Sidonio Apolinar o Avito de Vienne, aunque su latín no es el de estos dos escritores. Manifiesta, sin embargo, habilidad en el uso de un estilo vivaz y en la rica y feliz sensibilidad por el aspecto literario.

Ciertamente, su biógrafo carolingio podía disponer de un mayor número de cartas (BHL 2143; CPL 1304), por ejemplo las que le envió su madre Herchenfreda. Las cartas de ésta, con su tono materno y afectuoso, abren una considerable rendija a propósito de los vínculos familiares en la Galia del siglo VII y ponen de relieve el papel central de la cotidiana comunicación epistolar.

Ediciones CPL 1303; PL 87, 247-266; W. ARNDT (ed.), MGH, Epp. III (Berlin 1892) 193-214; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 309-342; D. NORBERG (ed.), *Epistulae Sancti Desiderii*, Acta Universitatis Stockholmiensis 6 (Uppsala 1961).

Traducción francesa R. BARROUX, *Dagobert roi des Francs* (Paris 1938) 174-175.

Estudios K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spatantiken Gallien* (Darmstadt 1948) 163-164; R. REY, *Un grand bâtisseur au temps du roi Dagobert, S. Didier évêque de Cahors* Annales du Midi 65 (1953) 287-294; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Long Haired Kings* (London 1962) 222-224; D. NORBERG, *Remarques sur les lettres de saint Didier de Cahors*, en C. HENDERSON (ed.), *Classical, Medieval and Renaissance Studies in Honour of Berthold Louis Ullmann* vol. 1 (Roma 1964) 277-281; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) passim; P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècles* (Paris ²1962) (trad. italiana, Roma 1966), M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, Beihefte der Francia 5 (Sigmaringen 1976) 112-113; J. DURLIAT, *Les attributions civiles des évêques mérovingiens l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655)* Annales du Midi 9 1 (1979) 237-254; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) 351-352, 383-386; PLRE III, 398; P. J. GEARY, *Before France and Germany The Creation and Transformation of the Merovingian World* (New York-Oxford 1988) 160-162, 165-166; J. DURLIAT, *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)*, Beihefte der Francia 21 (Sigmaringen 1990) passim; I. N WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, en R. MCKITTERICK (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe* (Cambridge 1991) 63-81, en págs. 67-70; I. N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms 450-751* (London 1994) 149-152.

VENERANDO

Venerando es el fundador del monasterio llamado *Altaripa*, en la diócesis de Albi, cuya exacta localización no ha sido todavía identificada. Fue el primer monasterio benedictino de la Galia merovingia. Funda la abadía durante el episcopado de Fibicio de Albi, y las vicisitudes de su fundación son narradas por Venerando en una carta, que es la única fuente que tenemos de él.

La carta, que de alguna manera es una introducción a la Regla benedictina, fue dirigida al obispo Constancio (620-630), sucesor de Fibicio en la sede de Albi, con el que mantenía correspondencia Desiderio de Cahors. El primer testimonio manuscrito de la carta se remonta al siglo XV. Traube, analizando su latín, ha demostrado que no puede ser más que una composición merovingia del sur de la Galia.

Ediciones CPL 1305; L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula s Benedicti* (München 1898) 92-93 (²1910, 87-88); reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 502-503.

Estudios L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula s Benedicti* (München 1898) 35-37; F. PRINZ, *Fruhes Monchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 267-268.

ANÓNIMO (EN TORNO AL 645)

Una carta de autor desconocido fue enviada hacia el 645 al rey Sigeberto III († 656) o a Clodoveo II († 657), en la que son alabados los antepasados de Childeberto I († 558) y Clotario I († 561), y el rey, cualquiera que haya sido de los dos, es exhortado a obrar como David y Salomón. La carta, a pesar de su brevedad y simplicidad, es uno de los primeros textos que hacen referencia explícita a los deberes del príncipe cristiano. Su latín es típicamente merovingio.

Ediciones CPL 1306; PL 87, 653-658; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Hannover 1892) 457-460; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 491-496.

CRODEBERTO DE TOURS

Crodeberto fue obispo de Tours desde el 653 al 674 y muy poco se sabe de su vida y de su obra. Audoino de Rouen le envía una copia de su *Vita Eligii* (BHL 2474) para que la corrija; por el tono de la carta que la acompaña se deduce que Crodeberto era un amigo íntimo tanto de él como de Eligio de Noyon. El único testimonio escrito de Crodeberto es una carta escrita a la abadesa Boba, en la que ofrece treinta y una citas bíblicas en relación con el problema de una monja adúltera, señal de su notable conocimiento de la Escritura.

Ediciones CPL 1307; PL 54, 1424-1426; K. ZEUMER (ed.), MGH, Formulae (Hannover 1886) 494-496; W. GUNDLACH (ed.), MGH, Epp. III (Hannover 1892) 461-464; reed. en CCL 117 (Turnhout 1957) 496-502.

Estudios R. SPRANDEL, *Der merowingische Adel und die Gebete östlich des Rheins* (Freiburg 1957) 16; G. J. J. WALSTRAS, *Les cinq épîtres rimées dans l'Appendice des Formules de Sens* (Leiden 1962) 16-18; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München-Wien 1965) 124, 135, 175.

SONNACIO DE REIMS

Flodoardo, un clérigo de Reims, menciona en su *Historia Ecclesiae Remensis* 2, 5 (CPL 1317) un concilio celebrado durante el episcopado de Sonnacio y refiere las resoluciones del mismo, atribuyéndolas al obispo, aunque sin indicar la fecha y lugar del concilio. Se ha pensado que, como Flododardo está narrando la historia de la Iglesia de Reims, el concilio debe haberse celebrado en la misma ciudad. Sin embargo, la lectura atenta de los decretos citados indica que, con adaptaciones y cambios secundarios, son los decretos del Concilio de Clichy (626-627), en el que el mismo Sonnacio había participado. Ahora bien, los obispos presentes en ese concilio debían publicar en sus diócesis las decisiones tomadas en común y, por tanto, lo que refiere Flodoardo es, muy probablemente, la redacción que circuló entre el clero y las iglesias de la diócesis de Reims. No sabemos más de este obispo.

Ediciones CPL 1312; PL 135, 102-106; G. WAITZ (ed.), MGH, SS XIII (Stuttgart 1881) 452-454; F. MAASSEN (ed.), MGH, Conc. 1 (Hannover 1893) 204-206.

Estudios L. DUCHESNE: CRAI 17 (1889) 94; C. DE CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Louvain 1936) 65-66; C. DE CLERCQ (ed.), *Concilia Galliae a 511-695*, CCL 148A (Turnhout 1974) 298; N. GAUTHIER, *L'évangélisation des pays de la Moselle* (Paris 1980) 348-349; PONTAL, 215-216.

CLAUDIO

Del abad Claudio, del monasterio de San Eugendo, en el Jura, sabemos solamente que vivió hacia el 700 y escribió un sermón para la fiesta de Todos los Santos. Otro documento —la llamada *Tractatoria Cameracensis*— se une a los *Statuta* de Adalardo de Corbie tan sólo en un manuscrito (Paris, BN 13908, ff.26-27). Este texto es un diploma con el que se puede conseguir por parte de los funcionarios reales transporte, alojamiento y provisiones.

Ediciones *Sermo in festivitate Omnium Sanctorum* CPL 1312A; C. PERRAT, *Des Père du Jura à l'humaniste Grynaeus. Le papyrus de Bâle 1B* Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 12 (1950) 149-162; A. BRUCKNER-R. MARICHAL, *Chartae Latinae Antiquiores* I (Lausanne 1954), 3; *Tractatoria Cameracensis* CPL 1312B; B. GUERARD, *Polyptique de l'abbé Irminon,* vol. 1 (Paris 1836) 335.

PASTORAL ... SAO

Estudios F VERCAUTEREN, *Étude sur les civitates de la Belgique seconde* (Bruxelles 1934) 210-212; C PERRAT, *Le Papyrus I B de Bâle* CRAI (1950) 114-116; J. O. TJADER, *Revisione dei Papyri Latini Basel IBC* (Roma 1953)

VISIO FURSEI

La *Visio Fursei,* escrita en el 656 o a comienzos del 657, narra un viaje al más allá de un monje irlandés, Fursa, fundador de monasterios. Ya Beda *(HE* 3, 19) había ofrecido algún rasgo biográfico del personaje y un resumen de la visión. Fursa fue a Inglaterra, donde fundó el monasterio de Cnobheresburg, pero después, a causa de las incursiones del rey pagano Panda, se había visto obligado a refugiarse en la Galia, donde el rey Clodoveo II (639-657) le permitió fundar un monasterio. Fue sepultado en Péronne, en Picardía. La biografía es muy descarnada en el más vasto contexto de la narración de la visión, que se sitúa cuando todavía se encuentra en Irlanda. Todavía joven, durante una enfermedad, recibe la visión del más allá, donde es acogido por dos obispos, Beoano y Meldano, que le imponen la obligación de predicar durante un día (es decir, doce años) y al mismo tiempo le ofrecen una serie de instrucciones de carácter moral. Finalmente, Fursa retorna a su cuerpo y viene «como del profundo reposo de la muerte» y se ve rodeado de parientes, amigos y clérigos.

Ediciones KRUSCH, MGH, srm IV, 423-440 (incompleta), C. CAROZZI, *Le yoyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* (Roma 1994) 676-692

Estudios P GROSJEAN, *Notes d'hagiographie celtique* AB 75 (1957) 373-420, especialmente 389-390 n.2 y 392-393; DACL 14, 383-385 (Péronne), W. M NEWMAN, *Charters of St Fursy of Péronne* (Cambridge, Mass 1977), C CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* (Roma 1994) 99-138 y passim
(A. DI BERARDINO).

ANÓNIMO, VISIO BARONTI

La *Visio Baronti* narra la visión de un viaje a los cielos y al infierno, experimentada por el monje Baronto, del monasterio de Lonrey. El autor anónimo ha escrito la *Visio* en el sexto año del reinado de Teoderico III (es decir, en el 678-679) y dice

haber sido formado por el abad Francardo de Lonrey; por el escrito se deduce que tenía familiaridad tanto con el monasterio de Lonrey (Saint-Cyran, no lejos de Bourges) como con la fundación gemela de Méobeuque.

El protagonista es el monje Baronto que, habiendo perdido totalmente los sentidos y caído en un estado comatoso, cuando toda la comunidad oraba en torno a su cuerpo, recibe la visión, que cuenta a sus hermanos en cuanto despierta. La *Visio* «se coloca exactamente en el surco de la tradición; al leerla, sin embargo, se percibe una neta impresión de novedad por la inusitada amplitud del relato, la vivacidad y el realismo de las escenas, la aguda caracterización de los personajes» (Ciccarese, *Visioni dell'aldilà,* 232). Respecto a semejantes relatos anteriores, la visión del más allá se enriquece con elementos nuevos de descripción y con la figura del protagonista, que realiza un «viaje» a la ultratumba, que a su vez adquiere cada vez más una precisa geografía. La *Visio Baronti* está escrita en una lengua llamada comúnmente «latín rústico», muy lejano del clásico y con una clara tendencia al lenguaje coloquial. El anónimo autor es muy consciente de los límites de su estilo y pide excusas al lector. Por las numerosas citas de los *Diálogos* de Gregorio Magno y por las diversas referencias a la Regla de San Benito, a la *Visio Fursei* (cf. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà,* 185ss), a la obra de Gregorio de Tours y a la Biblia, parece evidente que el anónimo autor de la *Visio Baronti* es un monje culto.

Ediciones CPL 1313; BHL 997; W. LEVISON (ed.), MGH, srm V (Hannover 1910) 368-394, M P CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in occidente* (Firenze 1987) 236-268

Traducciones Inglesa J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350-750* (Philadelphia 1986) 195-204. *Italiana* M P CICCARESE, cit., 237-269.

Estudios DHGE 6, 882-885; W LEVISON, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des fruhen Mittelalters,* en *Aus rheinischer und frankischer Fruhzeit* (Dusseldorf 1948) 229-246, en las págs 233-234; P. DINZELBACHER, *Vision und Visionliteratur im Mittelalter* (Stuttgart 1981) 13, 51; F CARDOT, *L'espace et le pouvoir Études sur l'Austrasie mérovingienne* (Paris 1987) 258-260, M. P. CICCARESE, *La «Visio Baronti» nella tradizione letteraria delle visioni dell'Aldilà* RomBar 6 (1981-1982) 25-52; EADEM, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla «Passio Perpetuae» alla fine del IX secolo* RomBar 7 (1982-1983) 33-76, EADEM, *Visioni dell'aldilà in occidente* (Firenze 1987) 231-235, F BRUNHOLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge,* trad. franc. H. Rochais 1 (Turnhout 1990) 140-141, A MORGAN, *Dante*

and the Medieval Other World (Cambridge 1990) passim; C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)* (Roma 1994) 139-186 y passim; Y. HEN, *The Structure and Aims of the Visio Baronti* (en prensa).

GLOSA PSALMORUM

Recientemente se ha publicado por H. Boese una especie de cadena latina sobre los Salmos, donde cada versículo lleva un breve comentario, de autor desconocido del siglo VII, pues cita a Gregorio Magno (Boese, 1982, 66ss). La referencia también a la *Regula Benedicti* y el uso de la terminología monástica indican que debió de realizarse en un ambiente monástico donde estaba en uso esa Regla. El texto ha sido transmitido por once códices, señal de su difusión, pero tan sólo en uno se encuentra el título más antiguo. *Incipiunt glose psalmorum ex traditione seniorum.* El testimonio más antiguo es un fragmento de comienzos del siglo VIII, y el autor podría ser un tal Iohannes Romanus diaconus, del que se sirve Adalperto, no conocido de otro modo; elementos lingüísticos sugieren que podría haber sido escrito en la Galia meridional, en el valle del Ródano, pero esta indicación de lugar es una simple hipótesis, pues allí la presencia de la Regla de San Benito es más bien rara. El texto de los Salmos es importante para la reconstrucción del Salterio latino antes de Jerónimo. La *praefatio* había sido ya publicada por De Bruyne y se encuentra en numerosos manuscritos.

El compilador se sirve de diversas fuentes (cit., 48ss), especial y abundantemente de las *Enarrationes* de San Agustín, pero también de Jerónimo, Hilario de Poitiers (para el salmo 118) y Gregorio Magno, pero no del *Breviarium in psalmos* (CPL 629) del Pseudo-Jerónimo, del cual es más bien fuente, como también lo es incluso para otros textos posteriores. El autor, en la explicación de cada uno de los versículos, practica una exégesis simple de acuerdo con las exigencias de una espiritualidad monástica, aunque a veces alude a una explicación histórica, como lo hace por ejemplo a propósito del salmo 113: *In exitu Israhel de Aegypto domus Iacob de populo barbaro Iste psalmus secundum historiam commemoratur, quando filii Israhel exierunt de Aegypto Sed plus pertinet ad sensum, quando nos liberati fuimus de Aegypto hoc est de tenebris ignorantiae peccatorum nostrorum per baptismum.* El autor cree situarse en la «tradición de los antiguos», y su aproximación no es la de los comentarios o la de las homilías, sino eminentemente práctica, para una comprensión simple de los Salmos destinada a aquellos que los recitaban diariamente.

Ediciones y estudios STEGMULLER 9165; 9900; 11193; H. BOESE, *Die alte «Glosa Psalmorum ex traditione seniorum» Untersuchungen, Materialien, Texte* (Freiburg 1982) (edición de una veintena de salmos), ID., *Anonymi glosa Psalmorum ex traditione seniorum Teil I Praefatio und Psalmen 1-100* (Freiburg 1992) [para observaciones sobre la edición, cf J. Doignon· REL 71 (1993) 381s]; *Teil II Psalmen 101-150* (Freiburg 1994).

(A. DI BERARDINO).

FREDEGARIO

De los *Chronica* publicados por vez primera, aunque parcialmente, por Matías Flacio Illirico en 1568 ignoramos el autor o los autores (si tiene sentido hablar de «autores» para semejante tipo de crónica). El nombre Fredegarius aparece como anotación de una mano humanista en el manuscrito Saint-Omer 706 (*Putemque esse Fredegarium archidiaconum* f. 118) y aparece más veces en el *Recueil des antiquitez gauloises et françoises* de Claude Fauchet (Paris 1579). La primera edición que refiere tal nombre es la, todavía parcial, de Marquard Freher (1613), el cual se basaba en las notas de transcripción de los manuscritos procuradas por Goldast, que en *prol* del libro IV parece que leía, antes que *sed carius* (123, 16 Krusch) *Fredcarius*, luego cambiado en *Fredegarius* (Schnürer). En cuanto al Oudarius, a quien la obra ha sido atribuida, tal atribución es fruto de una lectura equivocada de Udacius (*scil* Idacius) por parte de Beato Renano en el 1531.

Los *Chronica* se presentan como un conjunto heterogéneo de escritos, constituido en su más antiguo manuscrito, el Claromontanus (Paris, B.N. lat. 10910, más o menos coetáneo a la compilación), por la siguientes partes:

(A) una reproducción del *Liber generationis* (= cap. 1, 1-24 Krusch. El *Liber* es la traducción latina de la llamada *Crónica* de Hipólito de Roma) con varias adiciones como: una *supputatio* que desde Adán llega hasta el «primer año del reinado de Sigeberto» II (613); una lista de los papas hasta Teodoro, elegido en el 642 (= cap. 1, 25 Krusch); una lista de patriarcas, de reyes paganos y emperadores hasta el trigésimo primer año de Heraclio, es decir, hasta el 640-641 (= cap. 1, 26 Krusch);

(B) extractos de las *Crónicas* de Jerónimo (= cap. 2, 1-49 Krusch) y de Hidacio (= cap. 2, 49-56 Krusch), con adiciones legendarias (= cap. 2, 57-62 Krusch);

(C) síntesis de los libros I-VI de la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, la llamada *Historia epitomata* (= cap. 3, 1-93 Krusch), con numerosas inserciones;

(D) la parte original de los *Chronica*, precedida de una *praefatio* en la que se expone la estructura del conjunto de la compilación (= cap. 4, 1-90 Krusch);

(E) fragmentos de la *Crónica* de Isidoro de Sevilla hasta el 623-624, cuadragésimo año de Clotario II.

En el prólogo que precede a la parte original (D), entre otras cosas el redactor explica la estructura y el plan de la obra: *Itaque beati Hieronimi, Ydacii et cuiusdam sapientis* [el autor del *Liber generationis*], *seo Hysidori immoque et Gregorii chronicis a mundi originem dilientissime percurrens, usque decedentem regnum Gunthramni, his quinque chronicis huius libelli nec plurima pretermissa siggylatem congruentia stilo inserui, quod illi sollertissime absque reprehensionem condederunt . Transactis namque Gregorii libri volumine cuncta que certeficatus cognovi huius libelli volumine scribere non silui, sed curiosissime quantum potui inseri studui de eodem incipiens tempore scribendum quo Gregorii fines gesta cessavit et tacuit, cum Chilperici vitam finisse scripsit* (1ss Wallace-Hadrill = 123 Krusch).

El Anónimo reivindica la compilación de las diversas fuentes, «cinco crónicas» que dice haber continuado personalmente a partir de la muerte de Chilperico. Si en la redacción de la obra ha mantenido la distinción de las fuentes tal como la presenta en el prólogo, se debe suponer que estuvo originariamente dividida en seis partes: una para cada una de las fuentes y una para la continuación. Esto, sin embargo, contrasta con los datos del ms. Claromontanus, que presenta cinco secciones (y no seis). Respecto al mismo manuscrito, el prólogo presupone una inversión de la sucesión de las partes: (B1) (B2) (A) (E) (C) (D).

No parece tener muy en cuenta las noticias del prólogo el editor de los MGH, B. Krusch, que divide el conjunto en cuatro libros, respetando sustancialmente el orden del Claromontanus, pero excluyendo los fragmentos isidorianos (presentes solamente en este manuscrito). En cuanto a la paternidad, atribuye el libro I [= (A), comprendida la *supputatio*, que llega hasta el 613, pero excluidas las dos listas posteriores] y el II [= (B)], más los capítulos 1-39 del IV [= (D1)] a un primer redactor, de origen borgoñón, que ejerció su actividad en torno al 613; se habría servido de algunos anales burgundios anteriores, prolongándolos hasta su tiempo. Las listas de los papas y de los emperadores del libro I, el libro III [= (C)] y los capítulos 40-90 del libro IV [= (D2)] serían, en cambio, obra de un segundo compilador, también de origen borgoñón, que habría continuado la crónica hasta el 642. Algunas interpolaciones del libro IV, finalmente, serían fruto de la intervención de un tercer redactor, de origen austrasiano, que llega hasta el 658.

La hipótesis de los tres redactores (de la que aquí no ofrecemos los razonamientos que la sustentan) es la más difundida; pero no es la única, y conviene señalar, al menos, las de S. Hellmann, E. Goffart y A. Erikson. El primero, en 1934, presentó la hipótesis de que los «autores» serían dos: uno habría escrito la mayor parte del texto y el otro, más reciente, sólo una parte del libro IV. La sugerencia fue aceptada por J. M. Wallace-Hadrill, editor precisamente del libro IV. Goffart, en cambio, en un importante artículo de 1963, ha aportado elementos no desdeñables en favor de la tesis de un único compilador, ya avanzada por F. Lot, L. Levillain y M. Baudot. Erikson, finalmente, mediante un atento examen lingüístico concluye que diferencias y peculiaridades estilísticas, en obras como la que nos ocupa, no conducen necesariamente a autores diversos: no habría un «autor Fredegario», sino solamente un compilador que ha bebido de diversas fuentes, transformándolas conforme a un estilo personal.

En cuanto a los contenidos de los cuatro libros, en los veintiséis capítulos del libro I está condensada la historia de la humanidad desde Adán al Imperio romano; en los sesenta y dos del libro II tenemos una historia universal, que abarca los principales pueblos de la tierra, desde los asirios y los hebreos a los godos y los vándalos. Particularmente en el capítulo 5, el autor trata del origen troyano de los francos a partir del héroe epónimo *Francione*. El libro III consta de noventa y tres capítulos sobre la historia del pueblo franco hasta Chilperico. Cronológicamente, el arco de tiempo abarcado por los primeros tres libros (la parte «no original» de los *Chronica)* va desde los orígenes de la humanidad hasta el 584 d.C. (*a mundi originem dilientissime percurrens, usque decedentem regnum Gunthramni* prol., 1 Wallace-Hadrill).

El libro IV está precedido por el *Prologus cuiusdam sapientis,* del que se ha hablado antes, extraído en gran parte de Jerónimo. En él, el autor, además de explicar el plan de la obra, se refiere a la «vejez del mundo» *(Mundus iam senescit)* para justificar la *rusticitas* y la *stremitas* de su ingenio. El libro se presenta como una continuación de la obra historiográfica de Gregorio y utiliza, entre otros, textos de la historia de los burgundios. Se concluye con una crónica relativa a las vicisitudes de Francia posteriores al 584. Consta de noventa capítulos, a los

que en el códice Claromontanus sigue la transcripción de la *Crónica* de Isidoro.

Una *Continuatio* de cincuenta y cuatro capítulos, añadida en Austrasia en el siglo VIII, es dividida por Krusch en tres partes: la primera hasta el 734-735 (caps. 1-17); la segunda hasta el 751 (caps. 18-33); la tercera hasta el 768 (caps. 34-54). Los *Annales regii* prosiguieron posteriormente la crónica hasta el 829.

Se ha dicho que, en su parte original (el libro IV), los *Chronica* narran la historia del reino merovingio desde el 584 al 642. Representan, junto a la *Historia* de Gregorio de Tours, una fuente primaria para el conocimiento de las vicisitudes de los francos, la única para el período posterior al 591-592, fecha en que se detiene Gregorio. En su conjunto, uniendo los cuatro libros entre sí, el cronista hace una «historia universal francocéntrica». La obra puede considerarse una etapa importante en el proceso evolutivo desde una «historiografía con una dirección universal romanocéntrica» a una «historiografía con dirección nacional franca» (Luiselli, que hace referencia al *Liber historiae Francorum*, de la primera mitad del siglo VIII). La valoración literaria que de la obra han hecho los estudiosos es habitualmente severa: la utilización de las fuentes se considera acrítica; le faltaría sentido de la narración; sería excesivo el colorido fabulístico; el latín, bárbaro, «desfigurado por una crasa ignorancia» (Brunhölzl). Son raras las voces discordantes, como la de quien lo ha definido como «el más importante monumento literario» del reino franco en el siglo VII (Goffart).

Bibliografía Repertorium, IV (Romae 1976) 553-556.

Ediciones CPL 1314; M. FLACIUS ILLYRICUS, *Gregorii Turonici Historiae Francorum libri decem* (Basileae 1568) (ed. princ. del libro IV y de la continuación hasta el cap. 24, publicados como Appendix a la obra de Gregorio); H. CANISIUS, *Antiquae lectiones*, II (Ingolstadii 1602) 578-729 (ed. princ. de la parte restante); B. KRUSCH, MGH, smr II (Hannover 1888) (reed. 1956) 1-18 (introd.), 18-193 (texto); J. M. WALLACE-HADRILL, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations* (London 1960) (Nelson Medieval Texts), IX-LXIII (introd.), LXIII-LXVII (bibliogr.), 1-79 (texto y trad.).

Traducciones Francesas F. GUIZOT, *Chronique de Frédégaire traduite en langue française* (Paris 1823) 163-265; A. JACOBS, *Géographie de Frédégaire, de ses continuateurs et des Gesta Francorum* Rev. Soc. Départ., S. II, 2 (1859) 313-343 (*excerpta*) *Alemanas* W. GIESEBRECHT, *Gregors von Tours, Zehn Bücher Fränkischer Geschichte Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, IX/1 ([4]1913) 265-281 (fragmentos del libro III); O. ABEL, ibid., XI ([4]1940) 1-60 y 70-103 (libro

IV y cont.); ID., XVII ([3]1940) 13-14 (cont.); I. SCHNEIDER-J. SCHNEIDER (eds.), *Von Chlodwig zu Karl dem Grossen Historische Erzhälungen und Novellen aus dem frühen Mittelalter* (Wien 1976) (*excerpta*), H. WOLFRAM-H. HAUPT-A. KUSTERNIG, *Quellen zur Geschichte des 7 und 8 Jahrhunderts Die vier Bücher der Chroniken des sogenannten Fredegar* (Buch z. Kapitel 53 bis Buch. 4, unwerentliche gekürzt) *(Chronicarum quae dicuntur Fredegarii libri quattuor) Die Fortsetzungen der Chroniken des sogenannten Fredegar (Chronicarum quae dicuntur Fredegarii continuationes)*, etc. (Darmstadt 1982). *Inglesa* J. M. WALLACE-HADRILL, ed. cit.

Estudios G. SCHNURER, *Die Verfasser der sogenannten Fredegar-Chronik* (Freiburg 1900); M. MANITIUS, 1, 223-227, F. LOT, *Encore la Chronique du pseudo-Frédégaire* RH 115 (1914) 305-337 (= *Recueil des travaux historiques de Ferdinand Lot* I [Génève] [Paris 1968] 487-529); B. KRUSCH, *Fredegarius Scholasticus-Oudarius? Neue Beiträge zur Fredegar-Kritik* NGWG 150 (1926) 237-263 [a propósito de este trabajo es importante L. Levillain: BECh 89 (1928) 89-95]; M. BAUDOT, *La question du pseudo-Frédégaire* Le Moyen Âge 29 (1928) 120-170; S. HELLMANN, *Das Fredegarploblem* Historische Vierteljahrschrift 29 (1934) 36-92 (= ID., *Ausgewählte Abhandlungen* [Darmstadt 1961] 101-157); J. M. WALLACE-HADRILL, *Fredegar and the History of France*. Bull. John Ryl. Libr. 40 (1957-1958) 529-550 (= ID., *The Long-Haired Kings and Other Studies* [London 1962] 71-94); W. A. GOFFART, *The Fredegar Problem Reconsidered* Speculum 38 (1963) 206-241; A. ERIKSON, *The Problem of Authorship in the «Chronicle» of Fredegar*. Eranos 63 (1965) 47-76; F. L GANSHOF, *Een historicus uit de VII[e] eeuw Fredegarius* (Bruxelles 1970); S. H. WANDER, *The Cyprus Plates and the «Chronicle» of Fredegar*· DOP 29 (1975) 345-346; K. H. J. GARDINER, *Notes on the Chronology of Fredegar Book IV* Parergon 20 (1978) 40-44; B. LUISELLI, *Il mito dell'origine troiana dei Galli, dei Franchi, degli Scandinavi* RomBar 3 (1978) 89-121; G. VINAY, *Altomedioevo latino Conversazioni e no* (Napoli 1978) 85-95; G. F. GIANNOTTI, *Le metamorfosi di Omero il «Romanzo di Troia» dalla specializzazione delle scholae ad un pubblico di non specialisti* Sigma, N.S. 12 (1979) 15-32; G. SCHEIBELREITER, *Justinian und Belisar in fränkischer Sicht Zur Interpretation von Fredegar, Chronicon II 62*, en W. HORANDNER-J. KODER-O. KRESTEN-E. TRAPP (eds.), *Byzantios Festschrift für Herbert Hunger zum 70 Geburtstag* (Wien 1984) 267-280; N. WAGNER, *Die Torci bei Fredegar* Beitr. zur Namenforsch. N.S. 19 (1984) 402-410; G. POLARA, *Letteratura latina tardoantica e altomedievale* (Roma 1987) 191-193 y 281s (bibliogr.); W. GOFFART, *The Narrators of Barbarian History* (Princeton 1988); E. HLAWITSCHKA, *Karl Martell, das römische Konsulat und der römische Senat Zur Interpretation von Fredegarii continuatio cap 22*, en IDEM, *Stirps regia Forschungen zu Königtum und Führungsschichten im Fruhen Mittelalter Ausgewählte Aufsätze Festgabe zu seinem 60 Geburtstag* (Frankfurt a.M. 1988) 105-121; W. A. GOFFART, *Rome's Fall and After* (London 1989) (recopilación de artículos publicados entre 1963 y 1989, incluidos algunos sobre Fredegario); F. GRAUS, *Troja und trojanische Herkunftsage*

im Mittelalter, en W. ERZGRÄBER (ed.), *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongressakten zum Freiburger Symposion des Mediävistenverbandes* (Sigmaringen 1989) 25-44; F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, I/1, trad. francesa (Louvain-la-Neuve 1990) 137-138 y 269 (bibliografía); J. HERMAN, *Sur quelques aspects du latin mérovingien: langue écrite et langue parlée*, en M. ILIESCU-W. MARXGUT (eds.), *Latin vulgaire-latin tardif III. Actes du III[ème] Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Innsbruck, 2-5 septembre 1991)* (Tübingen 1992) 173-186; B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992).

(B. CLAUSI).

HAGIOGRAFÍA MEROVINGIA

El área cultural merovingia se caracteriza por el extraordinario florecimiento de la producción hagiográfica, que coincide con un destacado interés biográfico hasta el punto de que junto a pocas *Actas de mártires* y pocas *Visiones* descuella un número paradójico de *Vitae*, sobre todo de monjes y obispos.

Estos relatos, que constituyen la forma más común de escritura «literaria» altomedieval, ofrecen una singular clave de lectura por lo que se refiere a la evolución del pensamiento histórico, religioso y político de la época (cf. S. BOESCH GAJANO, *Agiografia altomedievale* [Bologna 1976]). No casualmente ha sido puesto de relieve por la más reciente crítica cómo el número de los santos de una determinada área geográfica tiende a multiplicarse allí donde está todavía *in fieri* el proceso de consolidación del poder religioso, expresado sobre todo por las incumbencias —no sólo de carácter espiritual— que progresivamente el obispo local consigue hacerse atribuir (P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography*: Past and Present, 127, passim).

La mayor parte de las *Vitae* escritas en área merovingia se remontan al período comprendido entre el 450 y el 750 de nuestra era y, salvo poquísimas excepciones, se refieren a santos varones, en su mayoría de extracción noble —pertenecientes sobre todo a la aristocracia galo-romana y luego a la franca— o, al menos, que giran en torno a la órbita protectora de la clase dominante entonces en ascenso (cf. D. HERLIHY, *Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration*: Medievalia et Humanistica 13 [1985] 1-22; K. F. WERNER, *Important Noble Families in the Kingdom of Charlemagne*, en T. REUTER, *The Medieval Nobility* [New York-Oxford-Amsterdam 1978]).

La dimensión literaria de esta producción es extremadamente simple, basada en su mayor parte en anécdotas y episodios milagrosos con el fin de impresionar la fantasía popular (Gregorio de Tours, en su *Liber in gloria martyrum*, dice expresamente que el pueblo inculto venera con mayor fervor a los santos cuyas peculiaridades son evidenciadas y conocidas a través de una *Passio* o una *Vita*: *mos namque erat hominum rusticorum ut sanctos Dei quorum agones relegunt, attentius venerentur),* pero, a pesar del carácter popular, no faltan ambiciones estilísticas y el recurso a modelos preclaros de la tadición clásica. Esto ha determinado la *quaestio* de la relación entre la biografía pagana y la cristiana: algunos ven en la literatura clásica (sobre todo en los «encomios» y en las «biografías») los modelos de inspiración de las futuras «Vidas de santos»; otros, en cambio, ponen el acento en la influencia determinante de la tradición bíblica; en esta segunda lectura ha sido posible evidenciar una singular novedad de contenidos ofrecida por la hagiografía que se afirma como género literario totalmente nuevo (H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* [Bruxelles 1934] reed. 1968; R. AIGRAIN, *L'Hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire* [Paris 1953]; B. KÖTTING, *Hagiographie*, LTK 4, 1316-1321).

La *lexis* que prevalece en las «Vidas de los santos» es el *sermo rusticus (incultus, simplex, vilis),* del que se pide excusa en los prólogos, pero que se justifica por la tradición evangélica y paleocristiana. Por otro lado se advierte la exigencia de elaborar un producto que se supone dirigido a un público de «oyentes» más que de «lectores». Prueba de ello son los términos de uso más común: *audire*, *auditus*, *aures*, *auditori*, *audiens*, y también *recitare*, *pandere* así como el sintagma *legentem audire*. También se expresa claramente la finalidad de estas breves obras: primaria es la presentación de ejemplos a imitar *(instruere* para *aedificare)* propuestos a la *plebs (christiana, devota),* caracterizada tambien como *grex*, *ecclesia Dei*, *populus*, *catervae populorum*, *conventus plebis*, *fideles*, *credentes*, *universi cuncti*, *praesentes et futuri*, *posteri*, *posteritas*... (cf. M. VAN UYTFANGHE, *L'hagiographie et son public à l'époque mérovingienne*: SP 16, 2 [1985] 55ss, que subraya además cómo durante largo tiempo la tradición hagiográfica establecerá una conexión imprescindible entre *sanctitas* y *nobilitas*. A propósito de la *lexis* añade después —pág. 58— que las más recientes investigaciones han demostrado la existencia, en época merovingia, de *scripta latina rustica,* derivación directa de la lengua romana). Los prefacios ofrecen una ulterior y decisiva clave interpretativa, estando sis-

temáticamente dirigidos y dedicados a obispos o abades/abadesas que habían encargado al hagiógrafo la exaltación de su santo protector, gracias al cual toda la familia nobiliaria o monástica gozarían de una especie de aureola de santidad determinada por la protección sobrenatural.

Una peculiaridad de la hagiografía merovingia es la constante preocupación por llegar a un público sencillo e iletrado, usando valientemente la lengua popular corriente: sólo así podrán conocer el camino de la gracia y de la salvación no sólo *mentes hominum caelesti desiderio innexae* (es decir, sacerdotes y religiosos), sino también *animi simplicium* y *homines profani* (Jonás de Bobbio, *Vita Johannis Reomaensis, Prologus*, MGH, srm III, 505). Las formas de penetración y de difusión, sin embargo, no son exclusivamente confiadas al texto escrito. Con ocasión de la festividad del santo, muchos hagiógrafos concurren a la recitación pública de *Passiones* y *Vitae* (ej.: *de virtutibus sancti Martini* II, cap. 14: *cum nos rite sacrosancta solemnia celebrantes, contestationem de sancti domini virtutibus narraremus* ; ibid., cap. 29: *factum est autem in die festivitatis suae adstante populo, dum virtutes de vita illius legerentur, factus est* ; sobre todo cf. Dinamio, *Vita Maximi*, cap. 2: *beati Maximi hodie dies sanctae solemnitatis excolitur, qui quotannis redivivis temporum cursibus innovatur, cuius nos gesta pandere devotio fidelis admonet et mos prisca constringit*; *Vita Medardi*, cap. 1: *et quia solemnitatis eius diem veneratione perspicuum omnium populorum catervas quotannis expetere depositionis suae commemoratio principalis invitat*; *Vita Niceti*, cap. 1: *quotiens sanctorum gesta virorum letionis relatio manifesta commemorat et illis quorum solempnitatem conventus expetierit populorum, debitus honor persolvitur et audientium devotio ad benefaciendi studium provocatur* etc.) (MHG, srm, III, 2, 521).

El estrecho vínculo entre la forma hagiográfica y la exigencia de evangelizar las clases rurales que estuvieron ligadas hasta una fecha muy tardía a formas cultuales idolátricas se evidencia bien en la *Passio* de los hermanos Espeusipo, Eleusipo y Meleusipo que el presbítero Warnahario de Langres escribe en el siglo VII por encargo del obispo de París, Ceraunio. El texto, lleno de milagros y de escenas de suplicios, estuvo acompañado por otro opúsculo, la *Passio Desiderii* —mártir contemporáneo— que concluía también con la muerte del vándalo perseguidor, según el conocidísimo *topos* transmitido por Lactancio en el *De mortibus persecutorum*.

Al autor de la *Vida de San Albano* parece que se ha de atribuir la *Passio sanctorum Felicis, Fortunati et Achillei diaconorum* (ASS, Apr. III, 99-101), la *Passio sancti Ferreoli presbyteri et Ferrucionis diaconi* (ASS, Iun., IV, 6-7) y la *Passio sancti Andreoli subdiaconi* (ASS, Mai, I, 36-40). La *Passio sancti Herenei episcopi* sustenta *Andochi presbyteri, Benigni presbyteri, Tyrsi diaconi* y *Felicis negotiatoris* (ASS, Sept. VI, 675-677; cf. W. Meyer: AAWG 8, 1 [1904] 73-78).

De época incierta, en la Galia merovingia, es la *Passio sanctorum Donatiani et Rogatiani*; se pueden adscribir al siglo V la *Passio s Ferreoli tribuni* (ASS, Sept. V, 764-765; cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* I [Paris 1947] 107) y la *Passio sancti Symphoriani Augustodunensis* (ASS, Aug. IV, 496-497).

Entre el siglo V y VI fue escrita una *Passio sancti Saturnini episcopi Tolosani*, conocida por Gregorio de Tours: de carácter encomiástico, está descrita con viveza en la parte del suplicio sufrido en el tiempo de las persecuciones de Decio (250), cuando el obispo, que había rehusado a sacrificar a los ídolos, es atado por el pueblo a un toro que debía ser sacrificado y así conducido a la muerte. El texto nos transmite también preciosas noticias sobre las primeras vicisitudes de la tumba del santo, sobre la que el obispo Hilario, en la segunda mitad del siglo IV, hizo edificar una capilla funeraria de madera, meta de peregrinación (cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* I [Paris 1947] 102ss; 148-152; 395-402). De la mitad del siglo VI son la *Passio sancti Patrocli* (AAS, Ian. II, 707-709) y la más célebre *Passio sancti Severini Burdigalensis* de Venancio Fortunato, de carácter fuertemente panegírico. Podemos adscribir con certeza al siglo VII la *Passio sanctarum Afrae, Hilariae et sociarum* (MGH, srm, VII, 1919); a la segunda mitad del mismo siglo, la *Passio sancti Iustini Bellouacensis* (cf. M. COENS, *Un fragment retrouvé d'une ancienne Passion de s Juste, martyr de Beauvais* AB 74 [1956] 86-114). Por último, a comienzos del siglo VIII es compuesta una *Passio sancti Sigismundi Regis* (MGH, srm. II, 1888).

Una particular mención merecen, entre estos escritos, la *Passio Leudegarii* (ed. Krusch, 282-322), la *Passio Praejecti* (ed. Krusch, 225-248) y los *Acta Aunemundi alias Dalfini episcopi* (ed. P. Perrier, ASS, Sept. VII, 744-746). La primera, sobre todo, relato circunstanciado de la vida y muerte de Leodegario, obispo de *Augustodunum*, importante hombre político del tiempo, ofrece una cala de los túrbidos manejos que se desenvolvían en la corte de Austrasia. El desconocido monje de Ligugé, que a los pocos años de la muerte del santo escribió la historia, aunque en estilo sencillo y popular, pero no por ello menos aprovechable por la riqueza de detalles históricos y políticos,

ilumina bien los contrastes de dos «potentados», la crueldad del omnipresente mayordomo Ebroino, a la que se contrapone la lúcida firmeza moral del obispo que, bárbaramente torturado, coronará con el martirio final su profesión de fe.

Pocas son las *Acta martyrum*. El relato de la muerte de *Aunemundus*, que plantea diversos problemas relativos a su cronología (COVILLE, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve siècle au IXe siècle [450-800]* [Paris 1928] y, sobre todo, P. FOURACRE-R. GERBERDING, *The Acta Aunemundi The Making of Merovingian History),* sobrevive sólo en la revisión del siglo X de una obrita contemporánea a los acontecimientos descritos. Revive la preeminencia adquirida por el obispo de Lyon, nacido en el seno de una antigua y poderosa familia en la corte de Clotario III, hasta la acusación de traición así como el martirio y la sucesión al solio episcopal de un miembro de confianza de palacio, Genesius (cf. *Vita Balthildis* 4, MGH, srm. III, 486-487) conforme a una tendencia de injerencia por parte del poder «laico» en los asuntos de naturaleza espiritual.

El capítulo literario al que la hagiografía merovingia ha hecho una mayor contribución, por la riqueza de fuentes historiográficas, por la amplitud y articulación de los textos y por singulares características lingüísticas y estilísticas es el relativo a las *Vitae*. Todavía más que las *Passiones*, que ponen necesariamente el acento en el momento más «heroico» y, por tanto, más distante de las debilidades humanas, las *Vitae* siguen el desarrollo del santo desde sus orígenes todavía no predestinados, evidenciando el esfuerzo constante en la superación de las propias debilidades por medio del amor y servicio a Dios. Es característica la acentuación de la *humanitas* para contribuir a la propagación del culto de los santos y, al mismo tiempo, a la mayor evangelización de las masas. Ha sido debidamente puesto de relieve por Riché que «los predicadores preferían los *exempla*, tomados de la literatura hagiográfica, que las afirmaciones teóricas y doctrinales... La ilustración de la práctica de las virtudes cristianas por el santo, de las recompensas obtenidas por los que lo obedecen y los castigos infligidos a los malvados, era un medio eficaz de catequesis popular» (P. RICHE, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècle* [Paris [3]1973] 540 [tradución italiana, Roma 1966]; cf. también Isidoro de Sevilla que, citando un pasaje de la *Vita Segolenae* y de la *Vita Wandregisili*, dice que allí donde para los sencillos resulten incomprensibles o poco comprensibles los textos de la Escritura *pro lege nobis Sanctorum exempla sufficerent* [*Sententiarum liber* 2, 11: 6, PL 83, 612]).

La posición oficial de la Iglesia respecto a este nuevo género literario que, en algunos aspectos, se convertía en el principal antagonista de la propia Biblia, fue visto desde el principio con una cauta prudencia, sobre todo a propósito de las *Vitae* un poco noveladas o de los milagros y martirios que rozaban lo increíble, aunque sin pronunciar nunca una condena firme. Subraya Van Uytfanghe que «la hagiografía, en cuanto manifestación principal de la cultura y de la mentalidad religiosas, se impuso *de facto*. El uso litúrgico de las Pasiones y *Vitae*... no estaba en modo alguno determinado por la legislación conciliar; era una "costumbre" que se extendió rápidamente en la Galia (como en África y en España), pero que no aparece en Roma antes de finales del siglo VIII» (cit., 61-62).

En la Galia merovingia se impone como una verdadera obra maestra del género hagiográfico la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, donde la preeminencia dada al aspecto milagroso fija una especie de canon al que se atendrán los demás escritos, relegando a un segundo plano la «vida común» del santo: las cualidades serán constantemente la *humilitas,* la *benignitas*, la *gravitas* y la *dignitas*, conforme a una tipología ya expresada por el monacato egipcio (son reveladoras las páginas relativas a la lucha contra los demonios que, para los ascetas de los desiertos orientales, equivalía a la lucha contra el paganismo y los templos paganos). Con el relato de Sulpicio se inicia la devoción de las reliquias, que será el *leit-motiv* de la mayor parte de los relatos hagiográficos así como el impulso promotor de los lugares santos, el tema de la *militia Christi,* típico de la dimensión ascética y monástica, y las capacidades exegéticas atribuidas a santos muy a menudo analfabetos.

De finales del siglo IV es también la *Vita sancti Marcellini episcopi Ebredunensis* (ASS, Apr. II, 749-752), mientras en el siglo siguiente la hagiografía comienza a asumir una mayor consistencia. Se pueden recordar la *Vita sancti Aniani episcopi Aurelianensis* (MHG, srm III, 1896), la *Vita Germani episcopi Autissiodorensis, «auctore Constantino clerico Lugdunensi»* (MGH, srm VII, 1919; es particularmente preciosa como testimonio relativo a los viajes de Germán a Britania y a su implicación en la lucha de los britanos contra los invasores pictos y sajones), la *Vita Justi episcopi Lugdunensis* (ASS, Sept. I, 373-374), la *Vita sancti Maurilii episcopi Andegauensis*, «auctore *Magnobaudo* eius successore» (ASS, Sept. iV, 72-75) y, finalmente, la *Vita sancti Romani presbyteri in castro Blauiensi.*

Los siglos VI y VII son extremadamente ricos en estos textos, en los que es posible evidenciar una muy precisa inclinación

política. Los santos son sobre todo obispos, que centralizan un poder muy articulado, conforme a las prerrogativas de nacimiento no raramente nobiliario. Este elemento pone a menudo un límite a la credibilidad de los hechos narrados, a causa de la prevalencia de la dimensión encomiástica. Preciosas son las referencias de carácter histórico y antiguo, que no anulan el valor documental en sentido estricto.

El celebérrimo Venancio Fortunato escribe en el siglo VI la *Vita sancti Albini*, la *Vita sancti Germani episcopi Parisiensis* (del obispo Germán se recordará el carteo con la reina Brunequilda, de particular valor para la reconstrucción de las turbias historias acaecidas en los palacios merovingios), la *Vita sancti Hilarii Pictaviensis*, la *Vita sancti Marcelli*, la *Vita sancti Paterni*, la *Vita santae Radegundis,* que conocerá una puesta al día por parte de Baudonivia, religiosa de Poitiers, con el fin de añadir *ea quae prolixitate praetermisit*. Este segundo texto se presenta lleno de barbarismos comunes al latín de los merovingios, pero, como hace notar L. Navarra, «tiene el mérito de salir fuera del cuadro común de los hagiógrafos» (cf. R. AIGRAIN, *Sainte Radegonde* [Poitiers 1952]).

De Esteban, el presbítero africano, es la *Vita sancti Amatoris episcopi Autissiodorensis* (ASS, Mai. I, 51-61), mientras que la *Vita sancti Caesarii episcopi Arelatensis* tiene como firma «*auctore Cypriano Telonensi*». Escritos asimismo «firmados» son la *Vita sancti Eutropii episcopi Arausicani* preparada por Vero (P. VARIN, *Vie de saint Eutrope* Bull. Comité hist. des Monuments écrits de l'histoire de France 1 [1849] 52-64), la *Vita sancti Hilarii Arelatensis* de Reverencio, la *Vita sancti Maximi episcopi Reiensis* de Dinamio Patricio. En esta última, escribe Simonetti, «a la cuidada factura se contrapone la pobreza de contenido, casi solamente una sucesión de milagros, según el modelo que ya en aquella época era dominante» (*La produzione letteraria latina fra Romani e barbari [sec V-VIII]*, Istituto Patristico Augustinianum [Roma 1986] 111). También se sitúa en el siglo VI la *Vita sancti Genesii* y la historia de una mujer, la *Vita sanctae Genouefae* (G. KURTH, *Études franques* II [Bruxelles 1919] 1-94); añadamos la *Vita Abbatum Iurensium (Romani, Lupicini et Eugendi)* [MGH, srm III, 1896; cf. P. W. HOOGTERP, *Les vies des Pères de Jura Étude sur la langue* ALMA 9 (1934) 129-251], la *Vita sancti Maxentii abbatis Pictaviensis* (*tempore Gregorii Turonensis confecta*; cf. J. MABILLON, ASS OSB, I [Paris 1668]), la *Vita sancti Melanii episcopi Trecensis*, la *Vita sancti Mitriadis confessoris Aquensis*, la *Vita sancti Nicetii episcopi Lugdunensis* («Gregorius Turonensis antiquior»), la *Vita sancti Peregrini episcopi Autissiodorensis* (ASS, Mai. III, 560-561; cf. M. CORTI, *Studi sulla latinità merovingica in testi agiografici minori* [Messina 1939] 18-19; 188-200), la *Vita sancti Romani* y, finalmente, la *Vita sancti Viviani episcopi Santonensis* (F. LOT, *La «Vita Viviani» et la domination visigothique en Aquitaine*, en *Mél P Fournier* [Paris 1929] 467-477; P. COURCELLE, *Trois diners chez le roi visigoth d'Aquitaine* REA 49 [1947] 169-177).

Panorama igualmente rico presenta el siglo siguiente. Entre los primeros escritos cabe señalar las *Vitae Abbatum Acaunensium* (MGH, srm VII, 1919; cf. L. DUPONT-LACHENAL, *Les Abbés de St Maurice* [St. Maurice 1929]), mientras que hay incertidumbre en la atribución cronológica de la *Vita sancti Apri eremitae Gratianopolitani* y de la *Vita sancti Apri episcopi Tullensis*. La hagiografía del siglo VII se enriquece también con la *Vita sancti Aredii episcopi Vapincensis* (ASS, Mai. I, 111-114), la *Vita sancti Arnulfi episcopi Mettensis*, la célebre *Vita sanctae Ba[l]hildis Reginae,* cuyas virtudes son fuertemente contestadas por la fuente anglosajona de Wilfrido de York, que presenta a la reina a la manera de la bíblica Jezabel. Cabe recordar aún la *Vita sancti Caprasii abbatis Lirinensis* (ASS, Iun. I, 75-77), la *Vita sancti Desiderii episcopi Viennensis* de Sisebuto, exaltador de la dimensión contemplativa de sus santos, la *Vita sancti Eligii episcopi Noviomensis* de Audoeno de Rouen, contemporáneo del santo; extremo es el cuidado que el anónimo editor de esta *Vita* recomienda a los transcriptores de su texto, y el relato de las empresas heroicas de Eligio se convierte en fuente preciosa tanto por las noticias históricas sobre la Galia como por la particular actividad misionera desplegada por el santo en Flandes, donde lucha fieramente contra la idolatría y la simonía.

Mujeres son las protagonistas de la *Vita sanctae Eustadiolae viduae* (A. ZIMMERMANN, *Kalendarium Benedictinum* II [Metten 1934] 286ss), de la *Vita sanctae Geretrudis Nivialensis,* de la *Vita sanctae Radegundis* y de la *Vita sanctae Rusticulae «auctore Florentio»* A ellas sigue la célebre *Vita sancti Fursei,* escrita probablemente por un discípulo. El acento es puesto sobre la «linearidad» de la llamada religiosa, pero sobre todo sobre la visión del más allá tenida por el santo al regreso a su casa paterna y que se convertirá inmediatamente en un clásico en su género, como testimonia Beda en su *HE* 3, 19: *supervenit de Hiberni vir sanctus nomine Furseus, verbo et actibus clarus, sed egregiis insignis virtutibus de quibus omnibus siqui plenius scire vult legat ipsum de quo dixi, libellum Vitae eius et multum ex illo, ut reor, profectus spiritalis accipiet*; cf. M. PIA CICCARESE,

Le visioni di un irlandese, en *Visioni dell'aldilà in occidente* [Firenze 1987] 184ss).

Recordamos todavía en este siglo VII la *Vita sancti Gaugerici episcopi Cameracensis* (P. C. BOEREN, *Contribution à l'histoire de Cambrai à l'époque mérovingienne* [Maastricht 1940] 40), la *Vita sancti Germani abbatis Grandivallensis «auctore Bobuleno»*, las *Vita Abbatum Habendensium (Amati, Romarici et Adelphii)* (P. DAVID, *La vie de saint Aimé* [Grenoble 1937]), la *Vita sancti Praeiecti episcopi Arvernensis*, la *Vita sancti Richarii*, y la *Vita sancti Ioannis abbatis Reomaensis* de Jonás de Bobio. También del monje de Bobio es la *Vita sancti Agili abbatis Resbacensis* y, sobre todo, la *Vita sancti Vedasti episcopi Atrebatensis* (cf. B. KRUSCH, *Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedasti, Ioannis* [Hannover 1905] 309-320). Este último texto es rico en noticias preciosas, aunque «se advierte la tendencia a deformar ciertos hechos en función de la glorificación del santo» (Simonetti).

Entre el 647 y el 671 se coloca la *Vita sancti Sulpitii Pii episcopi Bituricensis*, mientras que de finales del siglo VII son la *Vita sanctae Sigolenae* (vel *Segulinae) abbatissae Troclarensis* (A. ZIMMERMANN, *Kalendarium Benedictinum* II [Metten 1934] 496) y la *Vita sancti Wandregisili abbatis Fontanellensis*. A caballo entre los dos siglos, el VII y el VIII, se sitúa la *Vita sancti Amandi episcopi Traiectensis* de Baudemundo, aunque la atribución es todavía incierta.

El siglo VIII se abre con la *Vita sancti Audoeni episcopi Rotomagensis*, la *Vita sanctae Austrobertae abbatissae Pauliacensis*, la *Vita sancti Boniti episcopi Avernensis*, la *Vita sancti Landiberti (Lamberti) episcopi Traiectensis*, la *Vita sancti Philiberti abbatis* (P. ANTIN, *Jumièges Congrès scientifique du XIIIe centenaire* I [Rouen 1955] 15-22). Antes del 727 fue escrita la *Vita sancti Servatii episcopi Traiectensis*, mientras que en el 735 parece que debe situarse la *Vita sancti Audomari*, así como en la primera mitad de siglo fue escrita la *Vita sancti Huchberti episcopi Leodiensis*. El siglo se cierra con un último escrito, la *Vita sancti Apri episcopi Tullensis*, a la que seguirá, para cerrar la panorámica de los textos hagiográficos del área merovingia, el único relato que puede ser colocado en el siglo IX, la *Vita sancti Remedii* (vel *Remigii)*

Estudios Además de la bibliografía citada en el texto, véanse: J. M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church* (Oxford 1983), P. RICHE (ed.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne Vol 4 Les voies nouvelles de la sainteté 650-814* (Paris 1986); M. VAN UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)* (Bruxelles 1987); F. DOLBEAU et alii,

Les sources hagiographiques narratives composées en Gaule avant l'an mil (SHG) Inventaire, examen critique, datation (avec annexe) Francia 15 (1987) 701-731; C. LAVARRA, *Il sacro cristiano nella Gallia merovingia tra folklore e medicina professionale* AFLB 31 (1988) 149-294; P. FOURACRE, *Merovingian History and Merovingian Hagiography* Past and Present 127 (1990) 3-38, A. ROUSELLE, *Croire et guérir La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive* (Paris 1990); J. DUBOIS-J L LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale* (Paris 1993); R. VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton 1993); I. N WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751* (London 1994), IDEM, *Gregory of Tours* (Bangor 1994), M. VAN UYTFANGHE, *L'hagiographie un «genre» chrétien ou antique-tardif?* AB 111 (1994) 135-188 (con bibliografía), Y HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, 481-751* (Leiden 1995).

(M L ANGRISANI).

Capítulo VI

INGLATERRA, IRLANDA, GERMANIA *

Por Gillian R. Evans **

Introducción

Las obras de los autores cristianos anglosajones de este período son un notable testimonio de apertura y adhesión a la tradición. El mismo Beda es ciertamente una figura gigantesca por su producción e influjo. Pero no tenía una mente de alto nivel desde el punto de vista filosófico y teológico. Cuanto hizo lo consiguió por medio de un duro trabajo, no por el genio, sino mediante un paciente y meticuloso estudio de un conjunto de fuentes que le fueron ofrecidas en parte por Benito Biscop y con el empeño pionero y artesanal por colmar las lagunas y ofrecer material de estudio para educar a las nuevas generaciones cristianas. La lista de fuentes que conocía de primera mano no era ciertamente vasta. No disponía de un notable repertorio de Padres latinos o griegos. Y quizás —lo que es todavía más importante— el ambiente educativo había cambiado. Mientras Agustín de Canterbury aún podía recurrir a la retórica, que acrecentaba su natural predisposición por el lenguaje y lo hacía sentir a gusto con los clásicos antiguos, Beda tuvo que aprender el latín de manera muy rudimentaria, y la tradición viviente de la cultura del mundo antiguo sólo le era accesible a través de los libros. Mientras Boecio se daba cuenta de la necesidad y la urgencia de salvar cuanto fuese posible de la cultura que moría, Beda veía en esa cultura algo a recobrar y no a preservar.

Beda es quizás el primer gran pensador del mundo cristiano que se dedica a fines prácticos fuera del mundo clásico y de la época patrística, a pesar de que tradicionalmente sea colocado en su límite cronológico. En torno a Beda se sitúa una escuadra

* Los autores germánicos se encuentran en la primera y en la segunda parte del capítulo.

** Universidad de Cambridge (Gran Bretaña). La autora agradece sinceramente la generosa ayuda de David Dumville, Mary Garrison, J. N. Hart-Hasler, Michael Lapidge, Richard Marsden, Andrew Orchard y Neil Wright.

de figuras menores que participan en distinto grado de su empeño por salvar cuanto era posible de la herencia clásica y cristiana en favor de sus contemporáneos. Ver la necesidad como ellos la advirtieron e intentar responder en una situación de notable aislamiento es, sin más, un considerable éxito.

La tradición irlandesa de este período se había formado por caminos diferentes. La *peregrinatio* era una característica propia. El cristianismo había llegado a Irlanda independientemente de la misión de Agustín de Canterbury. Una vena clasicista recorre mucha de la escritura irlandesa, pero fuertemente coloreada por la imaginación irlandesa, con lo que la escritura hibérnico-latina es a menudo florida y fantasiosa. El desarrollo de la fe cristiana pone el acento sobre una elevada espiritualidad, una confianza absoluta y un empeño que impulsan a eremitas y misioneros a confiar exclusivamente en Dios e ir a donde él los condujera, lejos de la patria, de manera que encontramos influjos irlandeses entre los francos y un poco por todo el continente. Algunos de los autores aquí tratados estaban entre las figuras que guiaron este movimiento.

I. Inglaterra

ALDELMO

a) **La vida**

Beda presenta brevemente la vida de Aldelmo († 709) en la *Hist eccl* 5, 18. Había nacido hacia el 639 (la fecha del 656 propuesta por Wright es errónea), en el ámbito de la familia real de Wessex. Aldelmo se hace monje a la edad de veintidós años y durante diez (661-671) permaneció estudiando con su anterior maestro Maildulf, un irlandés que llegó a ser abad de Malmesbury, la abadía a la que dio nombre. Aldelmo fue ordenado en el 670 por el obispo de Winchester. Cuando Adriano va a Canterbury con el arzobispo Teodoro, le hizo pasar con él un año de estudio. En una carta del 675, escrita antes de ser nombrado abad de Malmesbury a la muerte de Maildulf en el mismo año, habla de su *rudis infantia* como alumno del abad Adriano en Canterbury (William of Malmesbury, *Gesta Pontificum,* 334; Giles, *Aldhelmi Opera,* 330; Ehwald, *Aldhelmi Opera,* 478; 9-10; véase a este respecto A. S. Cook, Philological Quarterly 7 [1928] 115-119). Los estudios de Aldelmo con Adriano incluían leyes, métrica, cálculo y astronomía, como manifiesta

su primera carta a Adriano; pero es claro que tenía una vasta erudición, casi comparable a la de Beda (Roger, 288ss; Laistner, 152ss; Bolton, 68ss).

Aldelmo funda un monasterio en Frome y otro en Bradford on Avon. Entre las dos fundaciones visita Roma, donde es bien acogido y se le concede celebrar misa en Letrán. Regresa con una carta del papa en la que se le otorga el privilegio de la exención episcopal a Malmesbury y Frome. Hacia el 672, el rey Ine de Wessex convoca un sínodo para intentar una reconciliación entre los britanos de Cornualles y los anglosajones sobre la fecha de la Pascua. Se le pide a Aldelmo que escriba una carta al rey Geraint para defender la tradición romana.

En el 705, Aldelmo es consagrado primer obispo de la nueva diócesis de Sherborne, constituida por la división de la sede de los sajones occidentales (Magoun), donde permaneció durante cuatro años a la par que conservaba las tres abadías. Parece haber sido un obispo enérgico, predicando, viajando por su diócesis y observando una rígida vida ascética. Muere en el 709 (J. Godfrey, *The Church in Anglo-Saxon England*, 202-203).

Bibliografía T. Wright, *Biographia Britannica Litteraria* 1 (London 1842) 209-222; M. Manitius, *Zu Adhelm und Beda* SAWS 112 (1886) 535-634; Manitius 1, 134-141 y passim; A. S. Cook, *Sources for the Biography of Adhelm* Trans. of the Connecticut Acad. of Arts and Sciences 28 (1927) 273-293, M R James, *Two Ancient English Scholars* (Glasgow 1931); J. Fowler, *St Aldhelm* (Sherborne 1947); Bolton, 68-100; M. Lapidge-M Herren, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 1-10, N Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ Church from 597 to 1066* (Leicester 1984) passim; H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (London [3]1991) 192-204

Estudios literarios M. Manitius, *Zu Aldhelm und Beda* SAWS 112 (1886) 535-634; Manitius, 486-496, D. Mazzoni, *Aldhelmiana Studio critico letterario su Aldhelmo di Sherborne* Rivista storica benedettina 10 (1915) 93-114, 245-250, 402-447; W. Bulst, *Eine anglo-lateinische Ubersetzung aus dem Griechischen um 700* Zeit für deutsches Altertum 75 (1938) 105-111; B. Boyer, *Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent* CP 42 (1947) 209-222, en las páginas 213-222, 43 (1948) 31-319 [difusión de los manuscritos]; F Kerlouegan, *Une liste de mots communs à Gildas et à Aldhelm* Études celtiques 15 (1976-1978) 553-567; M Winterbottom, *Aldhelm's Prose Style and its Origins* ASE 6 (1977) 39-76; J Marenbon, *Les sources du vocabulaire d'Aldhelm* ALMA 41 (1979) 75-90; M Lapidge, *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse* Comparative Literature 23 (1979) 209-231; Idem, *Beowulf, Aldhelm, the Liber Monstruorum and Wessex* SM 23 (1982) 151-192, J Opland, *Anglo-*

Saxon Oral Poetry A Study of the Traditions (New Haven 1980) 120-127; M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 10-24; V LAW, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs 46-57; N. WRIGHT, *Imitation of the Poems of Paulinus of Nola in Early Anglo-Latin Verse* Peritia 4 (1985) 134-151; N. WRIGHT, *Imitation of the Poems of Paulinus of Nola in Early Anglo-Latin Verse A Postscript* Peritia 5 (1986) 392-396; P E. PRILL, *Rhetoric and Poetics in the Early Middle Ages* Rhetorica 5 (1987) 129-147; C E. MURGIA, *Aldhelm and Donatus's Commentary on Vergil* Philologus 131 (1987) 289-299, G. T. DEMPSEY, *Aldhelm of Malmesbury and the Paris Psalter A Note on the Survival of Antiochene Exegesis* JTS 38 (1987) 368-386; D R. DUNGEY, *Faith in the Darkness Allegorical Theory and Aldhelm's Obscurity Allegoresis*, en J. S. RUSSELL, *The Craft of Allegory in Medieval Literature* (New York 1988) 3-21; R. SCHRADER, *Aldhelm's Eagle and Monastic Style* ABR 42 (1991) 347-355; A. ORCHARD, *After Aldhelm The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter* The Journal of Medieval Latin 2 (1992) 96-133, ID., *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994).

b) **Las obras**

Beda se detiene en las obras de Aldelmo aunque con algunos errores. Las vidas posteriores de Aldelmo, la de Faricius a finales del siglo XI y la de William of Malmesbury a comienzos del siglo XII, sugieren que obras suyas, hoy perdidas, todavía existían entonces, aunque sus biógrafos no tuvieron acceso a otras que hoy se conservan.

Aldelmo escribió tanto en latín como en inglés antiguo. Es el primer poeta medieval en escribir una considerable cantidad de versos cuantitativos (Lapidge —*Adhelm's Latin Poetry*, 209— piensa que lo había aprendido de Teodoro y de Adriano, porque para un hablante latino no nativo habría sido difícil). Aldelmo no es culpable de las convulsiones y de la oscuridad de algunos escritores de la *Hisperica*, pero él se complace en acumular palabras raras de los glosarios, clásicas pero no comunes o de origen griego, especialmente en su prosa (CAMPBELL, *Transactions of the Philological Society* [1953] 11; cf. también: *Les s*ources du vocabulaire: Bulletin du Cange 41 [1979] y Winterbottom: ASE 6 [1977]; sobre la oscuridad de Aldelmo véase Dungey).

Ediciones Bonser 1110, 2361, 3911-3934, 6971, 7343, 7671, 7677, 7680-7681, 7702, J. A. GILES, *Sancti Aldhelmi Opera* (*Patres ecclesiae Anglicanae*), vol. 1 (Oxford 1844), reed. en PL 89, 87-314; R. EHWALD, *Aldhelmi Opera Omnia*, MGH, AA 15 (Berlin 1919).

Traducciones inglesas M. LAPIDGE-M. HERREN, *Adhelm The Proses Works* (Ipswich 1979), M LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985).

1. *Tituli*

Bajo el nombre de Aldelmo se conservan cinco poemas de dedicación o *tituli* (Manitius, 135-136; Bolton, 72ss), tanto para altares como para iglesias, solamente en una serie de manuscritos continentales, aunque los citen autores ingleses. Aldelmo, al escribir estas composiciones, pensaba en necesidades comunes; seguramente conocía una de estas *syllogae* o colecciones de *tituli*, que circulaban como prontuarios (DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* III, 60). Por lo demás, él mismo era un constructor de iglesias, dos en Malmesbury, cuatro ligadas a monasterios y la catedral de Sherborne; es, pues, presumible que haya escrito los *tituli* para estos lugares. Las inscripciones en piedra no se han conservado, sino —sólo fragmentariamente— las de los manuscritos. El primer *titulus,* para la iglesia de San Pedro y San Pablo, está incompleto; el segundo, para la iglesia dedicada a la Santa Virgen María, está formado por las líneas iniciales y una sección de diecinueve líneas tomadas del *De virginitate* (líneas 1691-1709); el tercero, un texto quizás demasiado largo (ochenta y cinco líneas) para ser grabado en una iglesia, es para una iglesia construida en honor de la Virgen María de «Bugga». El cuarto fue compuesto para los altares de los doce apóstoles en una iglesia, con un esbozo biográfico de cada uno de ellos, de modo que constituye casi una serie de vidas de santos en miniatura. El quinto probablemente no es un *titulus,* sino simplemente un poemita para conmemorar a San Matías, con el fin de completar la lista de los apóstoles del cuarto *titulus*.

Carmina Ecclesiastica (5) (675ss) *In basilica sanctorum Petri et Pauli* (n 1), *In basilica beatae Mariae semper virginis* (n.2), *In ecclesia Mariae a Bugge exstructa* (n 3), *In duodecim apostolorum aris* (n.4), *In sancti Matthiae apostoli ecclesia* (n.5).

Ediciones GILES 16, 113-134 (incompleta), PL 89, 289-300 (incompleta); EHWALD, 15, 11-32

Traducción inglesa M LAPIDGE-J. L ROSIER-N WRIGHT, *Adhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 46-58.

Estudios BOLTON, 72-76, C. FELL-C. CLARK-E. WILLIAMS, *Women in Anglo-Saxon England and the Impact of 1066* (London 1984) 119-

120 [poema sobre Buge, hija de Centwine, rey de Wessex (676-685)], M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works*, 35-45. *Statuti* (Ehwald, n.1, 2, 3 son del estilo de Aldelmo)

2. *Epistola ad Acircium*

Aldelmo mantenía relaciones muy estrechas con el rey Aldfrith de Northumbria (685-705), hasta el punto de ser su padrino de bautismo. Es posible que hayan estudiado juntos en Malmesbury. El rey era un hombre de letras (Beda, *Hist eccl* 4, 26 [24] y 5, 15), con conocimiento de la cultura irlandesa. Se cree que pudo estudiar en Iona con Adamnano. Aldelmo le dedica su *Epistola ad Acircium* (Ehwald, MGH, AA 15, 61). La epístola (¿en torno al 695?: Manitius, 136; Bönhoff; cf. Bolton, 76ss) comienza cumplimentando al rey. La primera parte consiste en una discusión sobre el significado del número siete, desarrollado alegórica y simbólicamente. Sigue después un tratado sobre la métrica, centrado en la construcción del hexámetro. Aldelmo ofrece también un centenar de hexámetros, como ejemplos, bajo forma de enigmas, adivinanzas o «misterios» (los *Enigmata*). Hay motivos para pensar que fueron compuestos como obra separada y luego insertados en la *Epistola* (cf. Rau, 359ss). Constituyen un recurso retórico para ofrecer información fácil de memorizar mediante la provocación del conocimiento y, al mismo tiempo, un tratado científico sobre la ciencia natural con elementos y resonancias cristianas (Cameron, Pavlovskis, Erhardt-Siebold, Howe, Dale, Scott).

Después sigue un segundo tratado de métrica, aunque en esta ocasión sólo son tratadas las reglas sobre los pies; Aldelmo ofrece una larga lista de palabras latinas que forman cada tipo de pie. La *Epistola* acaba con una dedicatoria al rey en la que se considera a sí mismo como el Virgilio de los anglosajones.

Epistola ad Acircium; obra compleja que incluye un prólogo, un tratado sobre el significado tipológico del número 7, *De metris*, *Enigmata* y *De Pedum Regulis* y, finalmente, la *Allocutio excusativa ad regem*.

Ediciones CPL 1335. Prólogo y tratado: GILLES 16, 216-230; PL 89, 161-170, EHWALD 15, 61-77

Traducción inglesa M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 34-47.

Estudios W. F. BOLTON, *A History of Anglo-Saxon Literature*, vol. 1 (Princeton 1967) 76-87; M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works*, 31-33

De Metris.
Ediciones GILES 230-248; PL 89, 170-183, EHWALD, 77-96.

Traducción inglesa N. WRIGHT, en M LAPIDGE-J. L ROSIER, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 192-211.

Estudios M. ROGER, *L'Enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin* (Paris 1905) passim; BOLTON 1, 76-87; V. LAW, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs 45-52, N WRIGHT, en M LAPIDGE-J. L. ROSIER, en las págs 183-190.

Enigmata
Ediciones GILES 243-273; T. WRIGHT, *The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists* 2 (London 1872) 535-573, PL 89, 183-199; EHWALD 97-149; J. H. PITMAN, *The Riddles of Aldhelm* (New Haven 1925); F GLORIE, *Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis*, CCL 133 (Turnhout 1968) 359-540.

Traducciones inglesas PITMAN, *supra*; GLORIE, *supra* (reed de PITMAN, M. LAPIDGE-J. L ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 70-94).

Estudios R. EHWALD, *De aenigmatibus Aldhelmi et acrostichis*, en *Festschrift fur Albert von Bamberg* (Gotha 1905) 1-26, V. COGLIANI, *De septenario di Aldhelm* (Cagliari 1907); D MAZZONI, *Note Aldhelmiane* Didaskaleion 2 (1914) 169-173, G K ANDERSON, *Aldhelm and the Leiden Riddle*, en R P CREED (ed), *Old Englisch Poetry* (Providence 1967) 167-176; BOLTON 1, 76-87, V LAGORIO, *Aldhelm's Aenigmata in Codex Vaticanus Palatinus Latinus 1719* Manuscripta 15 (1971) 23-27, T. J. BROWN, *An Historical Introduction to the Use of Classical Latin Authors in the British Isles from the Fifth to the Eleventh Century* SSAM 22 (1974) 237-293, P D SCOTT, *Rhetorical and Symbolic Ambiguity The Riddles of Symphosius and Aldhelm*, en M. H KING-W STEVENS (eds.), *Saints, Scholars and Heroes Studies in Honor of Charles W Jones* (Collegeville, Minn , 1979) 1, 117-144; K. O'KEEFFE, *The Text of Aldhelm's Enigma no c in Oxford, Bodleian Library, Rawlinson C 697 and Exeter Riddle 40* ASE 14 (1985) 61-73; M CAMERON, *Aldhelm as Naturalist A Re-Examination of some of his Enigmata* Peritia 4 (1985) 117-133, N. HOWE, *Aldhelm's Enigmata and Isidorian Etymology* ASE 14 (1985) 37-59, Z PAVLOVSKIS, *The Riddler's Microcosm From Symphosius to St Boniface* Classica et Mediaevalia 39 (1988) 219-251; F BRUNHOLZL I, 1 196-201 y passim, N P STORK, *Through a Gloss Darkly Aldhelm's Riddles in the British Library MS Roy 12 C XXIII* (Texts and Studies 98) (Toronto 1990); C. MILAVONOVIC-BARHAM, *Aldhelm's Enigmata and Byzantine Riddles*

ASE 22 (1993) 51-64; A. ORCHARD, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 155-161.

De Pedum Regulis:
Ediciones: GILES 273-326; EHWALD 150-201.

Traducción inglesa: N. WRIGHT-M. LAPIDGE-J. L. ROSIER, *Aldhelm: The Poetic Works* (Cambridge 1985) 212-219.

Estudios: ROGER, passim; R. LEOTTA, *Considerazioni sulla tradizione manoscritta del De Pedum Regulis di Aldelmo:* GIF 32 (1980) 119-134; ID., *Una classificazione aldelmiana:* GIF 32 (1980) 245-250; V. LAW, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria:* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs. 52-57; M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm: The Poetic Works*, 183-190.

Allocutio excusativa ad regem.
Ediciones: GILES 326-329; PL 89, 235-238; EHWALD 201-204.

Traducción inglesa: M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm: The Prose Works* 45-47.

Estudios: M. LAPIDGE-M. HERREN, cit., 32-33.

3. *Otras cartas*

La primera de las otras cartas conservadas de Aldelmo parece haber estado dirigida a Leuthere, obispo de los sajones occidentales (670-676; según Ehwald en el 671), cuando Aldelmo era todavía estudiante en Canterbury (Bolton, 93). Le escribe para presentar excusas por no poder visitarlo después de Navidad, como le había prometido. Hace consideraciones sobre los estudios que lleva a cabo, especialmente sobre el arte métrica y sobre el cómputo.

La segunda carta, en torno al 675, está dirigida a Adriano, también para presentar excusas por no visitarlo. Desde que Aldelmo había dejado Kent tres años antes, no se había encontrado bastante bien como para regresar. Particularmente en esta carta, Aldelmo menciona haber estudiado antes con Adriano en dos ocasiones y habla también de su *rudis infantia* (cf. supra).

La tercera carta pertenece al período de su estancia en la abadía y está dirigida a un estudiante suyo llamado Withfred, que había proyectado permanecer en Irlanda para estudiar a los autores seculares. Aldelmo le advierte que habría cometido un error al abandonar sus estudios de la *Sacra Pagina* en las humildes circunstancias en que ésta se encontraba actualmente para dedicarse los ostentosos vicios de los clásicos.

La cuarta carta está dirigida al rey galés Geraint o Geroncio de Domnonia (¿673?). Aldelmo explica numerosos puntos eclesiológicos que habían surgido con ocasión del concilio celebrado en Hertford en el 672, con el fin de convencer al rey para que condujese a los obispos occidentales en la línea de la praxis romana sobre la fecha pascual y sobre la tonsura (Jones, 100s; Bolton, 96s).

La quinta carta (en torno al 675) fue enviada a Eahfrith, que había estudiado en Irlanda durante seis años y ahora deseaba ser alumno de Aldelmo (A. S. Cook, Speculum 2, 1927). Aldelmo le aconseja con firmeza que estudie en Inglaterra mejor que en Irlanda por la importante razón de que en Inglaterra tendría una buena y sana enseñanza en aquellos estudios que un cristiano debe hacer suyos, mientras que en Irlanda sólo gozaría de la fascinación de un peligroso encanto y excitación. Con aguda ironía escribe con un estilo capaz de superar a los irlandeses en el mismo terreno, con la intención de mostrar que los ingleses pueden estar a su altura (Ehwald, 48-64; Laistner, 154).

La octava carta, dirigida a Sigegyth, refiere cómo ha obtenido el permiso del obispo local para el bautismo de una monja; no se explican las circunstancias, pero podría tratarse de un rebautismo, en cuanto que Aldelmo insiste en afirmar que fue realizado en privado y con discreción (cf. PLUMMER, *Bedae Opera Historica* II, 276-277).

Se conserva sólo un fragmento de la décima carta, dirigida a Celano de Perrona, que le había escrito *(Epistola 9)* para pedirle copias de algunos de sus sermones.

La undécima carta está dirigida a un alumno suyo, Aethilwald, para animarlo a que evite con valentía los placeres y la autocomplacencia y a entregarse con alma y cuerpo a las lecturas sagradas y a la conversación religiosa. Como en las dos cartas en las que habla del peligro de los estudios en Irlanda, es evidente que para él el estudio de la literatura secular es potencialmente una distracción nociva, que se ha de limitar a lo estrictamente necesario para dominar la gramática latina al servicio de los estudios sacros.

La duodécima está escrita en defensa del obispo de Wilfred, que había sido expulsado de su sede (lo que sucedió en más de una ocasión), y está dirigida a los abades de la diócesis de Wilfred.

La última, la decimotercera, es de autenticidad incierta. Está dirigida a Wynberht sobre la donación de tierras por parte del noble Baldred, al que Aldelmo está deseoso de proteger.

Se conservan también tres cartas dirigidas a Aldelmo: una de un estudiante, cuyo nombre no se conoce (la sexta), pero que podría ser Artwill, un príncipe irlandés (Godfrey, 205); otra, la séptima, es de su alumno Aethilwald, que le había enviado copias de sus poemas para que Aldelmo le hiciese observaciones; la tercera, la novena, ya mencionada, es de Celano de Perrona. Perrona era un centro de cultura celta (Godfrey, 205).

Epistolae Epistola ad Leutherium (n.1), *Epistola ad Hadrianum* (n.2), *Epistola ad Withfridum* (n 3), *Epistola ad Geruntium* (n.4), *Epistola ad Eahfridum* (n 5), *Epistola ad Aethilwaldum* (n 11), *Epistola ad Sigegytham* (n.8), *Epistola ad Cellanum* (n 10), *Epistola ad abbates Wilfridi* (n 12), *Epistola ad Wynbertum* (n 13). [Las cartas 6, 7 y 9 han sido escritas a Aldelmo, cf M LAPIDGE-M HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979)]

Ediciones CPL 1334, GILES 16, 83-95, 330-338 (incompleta), PL 89, 87-104 (incompleta), EHWALD 15, 475-503; F. UNTERKIRCHER, *Sancti Bonifacii Epistolae Codex Vindobonensis 751 der osterreichischen Nationalbibliothek* (Codices selecti phototypice impressi 24) (Graz 1971) (n.1, 4, 6, 7 y 8 solamente)

Traducciones inglesas D. WHITELOCK, 1, 793-794 (n 165) (*Epistola ad abbates Wilfridi* solamente); C. W. JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, MA., 1943) 100-101 (*Epistola ad Geruntium* solamente), M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works*, 152-170

Estudios L TRAUBE, *Perrona Scottorum* Sitzungsberichte der konigliche bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil -Hist Klasse (1900) 469-537; A S. COOK, *Aldhelm's Legal Studies* Journal of English and German Philology 23 (1924) 105-113; ID , *Who was the Eahfrid of Aldhelm's Letter?* Speculum 2 (1927) 363-373, ID , *Aldhelm's Rude Infancy* Philological Quarterly 7 (1928) 115-119; M LAPIDGE-M HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 136-151; S. J GWARA, *Aldhelm's Ps and Qs in the Epistola ad Eahfridum* Notes and Queries 234 (1989) 290-293

4. *De virginitate*

Esta obra doble (GODMAN, *opus geminatum* Medium Aevum 50 [1981] 215-229; también Wieland sobre *geminus stilus*), que se compone de sesenta capítulos en prosa y de alrededor de trescientos hexámetros, se ajusta en la forma a la obra de Sedulio, que en prosa y en verso narra la vida y milagros de Cristo (Manitius, 138). La prosa del *De laudibus virginitatis*, el primer tratado existente escrito para monjas anglosajonas en este período (Byrne, 25), estaba probablemente dirigida, entre otras, a la reina Cuthburg, mujer de Aldfrith, la cual había dejado a su esposo para abrazar la vida religiosa.

La obra fue enviada a la abadesa Hildilith de Barking y a nueve monjas. La versión en prosa presenta una discusión introductoria sobre problemas teológicos conexos con la virginidad (en los tiempos del Antiguo Testamento el matrimonio era tenido en gran consideración, pero es como la plata en relación con el oro del celibato del Nuevo Testamento. Un problema común en la Inglaterra del siglo VII preocupa a Aldelmo más que las cuestiones clásicas sobre la virginidad: ¿es correcto a los ojos de Dios que un hombre o una mujer abandone a su cónyuge por Cristo?). Sigue luego un catálogo de los primeros hombres y después de las mujeres vírgenes, catálogo dispuesto más o menos según un orden histórico, comenzando con las figuras del Antiguo y Nuevo Testamento para llegar a los mártires y a los Padres. La línea de exposición se interrumpe para volver al Antiguo Testamento y discutir los casos de José, David, Sansón, Abel y Melquisedec. Añade una crítica del clero y de los religiosos que usan lujosos vestidos y concluye con la promesa de enviar a Hildilith y a sus monjas un poema sobre el mismo asunto. En el poema, que hace referencia a la promesa y, por tanto, fue probablemente enviado también a las monjas, Aldelmo ofrece un catálogo similar de ejemplos, aunque no idéntico. Omite la digresión sobre José, David, Sansón, Abel y Melquisedec así como las observaciones sobre el vestido, sustituyéndolas con una *psychomachia*. El orden de los vicios y muchas de las ideas sobre ellos están tomados de Casiano, pero la concepción de la lucha debe haber sido tomada de la *Psychomachia* de Prudencio, de comienzos del siglo V, aunque Aldelmo no ofrece un desarrollo tan articulado como habría podido hacer en el poema (Wieland).

La presentación de Pablo el eremita, famoso anacoreta del desierto egipcio, es tomada de la *Vita Pauli* de Jerónimo, que describe cómo Pablo se había retirado más allá del desierto y había encontrado una pequeña cueva donde pudo vivir en soledad y en oración (PL 23, 17-28).

De virginitate (675-690)· obra compuesta que incluye textos en prosa, *De laudibus virginitatis*, y textos en verso, *Carmen de virginitate*, y el *De octo vitiis principalibus*.

Ediciones CPL 1332-1333; GILES 1-82; PL 89, 104-162, EHWALD 226-323; G. VAN LANGENHOVE, *Aldhelm's De Laudibus Virginitatis, with Latin and Old English Glosses Manuscript 1650 of the Royal Library of Brussels* (Bruges 1941) (edición facsímil).

Traducción inglesa. M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm: The Prose Works* (Ipswich 1979) 59-132.

Estudios R. EHWALD, *Aldhelms Gedicht De virginitate* (Gotha 1904); A. S. COOK, *Aldhelm and the Source of Beowulf 2523* Modern Languages Notes 40 (1925) 137-142; ID., *Aldhelm at the Hands of Sharon Turner* Speculum 2 (1927) 201-203; M BYRNE, *The Traditions of the Nun in Medieval England* (Washington, D.C. 1932) 25-43; BOLTON, 1, 87-100; M. WINTERBOTTOM, *Aldhelm's Prose Style and its Origins* ASE 6 (1977) 39-76; M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works*, 51-58; ID., *Appendix 3. Check-List of Sources of Aldhelm's Exemplary Virgins* ibid., 176-178; G WIELAND, *Geminus Stilus Studies in Anglo-Latin Hagiography*, en *Insular Latin Studies*, ed. M. Herren (Toronto 1981) 113-133; P. GODMAN, *The Anglo-Latin Opus Geminatum From Aldhelm to Alcuin* MAev 50 (1981) 215-229; M. FORMAN, *Three Songs about St Scholastica by Aldhelm and Paul the Deacon* Vox Benedictina 7 (1990) 229-252; A. ORCHARD, en págs. 8-11.

De laudibus virginum o *Carmen de virginitate* y el *De octo vitiis principalibus* (¿675-690?).

Ediciones CPL 1333; GILES 16, 135-215; PL 89, 237-290; EHWALD 350-471.

Traducción inglesa M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 102-167.

Estudios M. MANITIUS, *Zu Aldhelm und Beda* SAW 112 (1886) 535-634; A. S. COOK, *Aldhelm and the Source of Beowulf 2523* Modern Languages Notes 40 (1925) 137-142; G. PRAGO, *La leggenda di s Ilarione a Epidauro in Aldelmo scrittore anglosassone* Archivio storico di Dalmazia 25 (1938) 83-91; BOLTON, 1, 87-100, M. LAPIDGE, *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse* Comparative Literature 23 (1979) 209-231; P. GODMAN, *The Anglo-Latin Opus Geminatum From Aldhelm to Alcuin* Maev 50 (1981) 215-229; G. WIELAND, *Geminus Stilus Studies in Anglo-Latin Hagiography* en *Insular Latin Studies*, ed. M. Herren (Toronto 1981) 113-133; ID., *Aldhelm's De octo vitiis principalibus and Prudentius' Psychomachia* MAev 55 (1986) 85-92; M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works*, 97-101; A. ORCHARD, en págs. 12-17.

5. *Carmen Rhythmicum*

Este poema en octosílabos es una narración en primera persona en que se describe un violento temporal que destruyó una iglesia en una zona del extremo sudoccidental de Inglaterra. En las líneas iniciales Aldelmo dice que había prometido tiempo antes escribirlo para un tal Helmgils y ahora cumple la promesa. Los doscientos octosílabos constituyen una especie de verso rítmico del que Aldelmo se considera de alguna manera el inventor. El texto se conserva en un único manuscrito (Viena, Österreichische Nationalbibliothek 751, de Maguncia, de lo que se deduce que fue copiado de los textos recopilados por Lul, arzobispo de Maguncia en los años 754-786). Lul había estado en Malmesbury y era el sucesor de Bonifacio; había escrito a Inglaterra a un tal Dealwine para solicitarle copias de las obras de Aldelmo. El *finit carmen Aldhelmi* del manuscrito de Viena tiene, por tanto, un buen origen, y la atribución a Aldelmo parece razonablemente cierta.

Ediciones CPL 1340; KENNEY 227, adn. 204; EHWALD 15, 523-528; F. UNTERKIRCHER, *Sancti Bonifacii Epistolae Codex Vindobonensis 751 der öster Nationalbibliothek* (Codices selecti phototypice impressi 24) (Graz 1971) 25.

Traducción inglesa M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 177-179.

Estudios G. BAESECKE, *Das lateinisch-althochdeutsche Reimgebet (Carmen ad Deum) und das Ratsel vom Vogel federlos* (Probleme der Wisssenschaft in Vergangenheit und Gegenwart 1) (Berlin 1948); I. SCHROBLER, *Zu den Carmina Rhythmica in der Wiener Handschrift der Bonifatiusbriefe (Monum Germ AA 15, 517ff) oder über den Stabreim in der lateinischen Poesie der Angelsachsen.* Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (Tubingen) 79 (1957) 1-42, en las págs. 1-16; M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works*, 171-176; M. HERREN, *Stress Systems in Insular Latin Octosyllabic Verse* Cambridge Medieval Celtic Studies 15 (1988) 63-84; A ORCHARD, en págs. 19-72.

6. *Obras espurias, dudosas o perdidas*

Müller, Manitius y Peirer han demostrado que el *Heptateuchon* atribuido a Aldelmo por Giles no es suyo sino del poeta latino más tardío Cipriano Galo. Una carta a Sigeberht sobre la gramática no es otra cosa que el prefacio de la *Ars grammatica* de Bonifacio.

En la *Epistola ad Acircium,* Aldemo cita tres veces un poema sobre el día del juicio, en la tercera ocasión junto con su *Carmen de virginitate*, atribuyéndolos al mismo poeta. El poema se conserva en un manuscrito en Leipzig (Stadtbibliothek Rep. I. 74), que contiene también los *Enigmata* de Aldelmo de la parte

central de la *Epistola ad Acircium*. El poema es en realidad una traducción de un poema acróstico griego, y Aldelmo, ciertamente, no sabía tanto griego como para traducirlo. Pero es posible que haya intervenido en su composición o que sea el autor en la forma en que ha llegado hasta nosotros (Ehwald, Festschrift 1905: discute la evidencia de forma más afirmativa). Semejante incertidumbre pende también sobre un epitafio métrico para el arzobispo Teodoro, citado parcialmente por Beda (*Hist eccl* 5, 8), que recuerda a Aldelmo en diversas frases. Una tabla lunar lleva en varios manuscritos la rúbrica *Ciclus Aldhelmi* y podría ser suya.

Muchos de los escritos de Aldelmo se han conservado ciertamente por su popularidad y por la difusión de las copias. No conservamos, sin embargo, los *sermones*, cuyo envío le solicitó Celano de Perrona, si en verdad quiso decir «homilías» y no «escritos» en general. Aldelmo tuvo también la reputación de poeta en el antiguo inglés, si atendemos a William de Malmesbury, pero ha resultado vano todo intento por identificar algún verso suyo en lengua vulgar.

Cinco documentos publicados en la edición de Ehwald no pueden ser atribuidos en modo alguno a Aldelmo (cf. *Poetical Works,* 18); tampoco el *Liber monstruorum*.

Enigmata

Ediciones GILES, 16, 248-273, PL 89, 183-199; EHWALD 15, 97-149; J. H PITMAN, *The Riddles of Aldhelm* (Yale Studies in English 67) (New Haven 1925), F GLORIE, *Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis* CCL 133 (1968) 359-540.

Traducciones inglesas J. H. PITMAN, *supra*, Glorie, *supra* (reedición de Pitman); M. LAPIDGE-J. L. ROSIER-N WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works* (Cambridge 1985) 70-94

Estudios R EHWALD, *De aenigmatibus Aldhelmi et acrostichis* Festschrift für Albert von Bamberg (Gotha 1905) 1-26; V. COGLIANI, *De septenario di Aldhelm* (Cagliari 1907), D MAZZONI, *Note Aldhelmiane* Didaskaleion 2 (1914) 169-173; E VON ERHARDT-SIEBOLD, *An Archaeological Find in a Latin Riddle of the Anglo-Saxons* Speculum 7 (1932) 252-255; IDEM, *Aldhelm's Chrismal* Speculum 10 (1935) 276-280; ID., *Aldhelm in Possession of the Secrets of Sericulture* Anglia 69 (1936) 384-389, ID , *The Hellebore in Anglo-Saxon Pharmacy* Englische Studien 71 (1936) 161-170; G. K. ANDERSON, *Aldhelm and the Leiden Riddle*, en *Old English Poetry*, ed. R. P. Creed (Providence 1967) 167-176, W. F BOLTON 1, 76-87, B K. MARTIN, *Aspects of Winter in Latin and Old English Poetry* JEGP 68 (1969) 375-390; F. H WHITMAN, *The Christian Background to Two Riddle Motifs* Studia Neophilologica 41 (1969) 93-98; IDEM, *Medieval Riddling Factors Underlying its Development* Neuphilologische Mitteilungen 71 (1970) 177-185; V. LAGORIO, *Aldhelm's Aenigmata in Codex Vaticanus Palatinus Latinus 1719* Manuscripta 15 (1971) 23-27; T. J BROWN, *An Historical Introduction to the Use of Classical Latin Authors in the British Isles from the Fifth to the Eleventh Century* SSAM 22 (1974) 237-293; L N BRASWELL, *The «Dream of the Rood» and Aldhelm on Sacred Prosopopoeia* MS 40 (1978) 461-467; P D. SCOTT, *Rhetorical and Symbolic Ambiguity The Riddles of Symphosius and Aldhelm*, en *Saints, Scholars and Heroes Studies in Honor of Charles W Jones*, ed M. H. KING-W STEVENS (Collegeville Minn., 1979) 1, 117-144, M LAPIDGE-J. L. ROSIER-N. WRIGHT, *Aldhelm The Poetic Works*, 61-69; K O'KEEFFE, *The Text of Aldhelm's Enigma no c in Oxford, Bodleian Library, Rawlinson C 697 and Exeter Riddle 40* ASE 14 (1985) 61-73, M. CAMERON, *Aldhelm as Naturalist A Re-Examination of some of his Enigmata* Peritia 4 (1985) 117-133, N. HOWE, *Aldhelm's Enigmata and Isidorian Etymology* ASE 14 (1985) 37-59, Z PAVLOVSKIS, *The Riddler's Microcosm From Symphosius to St Boniface* Classica et Mediaevalia 39 (1988) 219-251, BRUNHOLZL I, 1, 196-201 y passim; N P. STORK, *Through a Gloss Darkly Aldhelm's Riddles in the British Library MS Roy 12 C XXIII* (Texts and Studies 98) (Toronto 1990), C MILOVANOVIC-BARHAM, *Aldhelm's Enigmata and Byzantine Riddles* ASE 22 (1993) 51-64, A. ORCHARD, 155-161.

Charters (Diplomas) (según Ehwald los números 1, 2 y 3 son del estilo de Aldelmo)

Ediciones GILES 16, 339-351 (espurios), PL 89, 309-314 (espurios), EHWALD 507-512.

Traducciones inglesas M LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 173-175 (diplomas 1 y 2 solamente) Cf. P. H. SAWYER, *Anglo-Saxon Charters An Annotated List and Bibliography* (London 1968) n.230, 1166, 1245.

Estudios H P R. FINBERG, *The Early Charters of Wessex* (Leicester 1964), M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works*, 173, G. T. DEMPSEY, *Legal Terminology in Anglo-Saxon England The «Trimoda Necessitas» Charter* Speculum 57 (1982) 843-849; N. BROOKS, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ Church from 597 to 1066* (Leicester 1984) 243 (n.3 solamente); H. EDWARDS, *Two Documents from Aldhelm's Malmesbury* Bull of the Historical Research 59 (1986) 1-19; ID., *The Charters of the Early West Saxon Kingdom* (BAR 198) (Oxford 1988)

BEDA

a) **La vida**

El propio Beda (en torno al 673-735) escribió una breve autobiografía en los párrafos conclusivos de su *Historia ecclesiastica*. Dice haber nacido en el *territorio eiusdem monasterii,* en el territorio del monasterio donde vivió durante su infancia. A la edad de siete años su familia lo confió al abad del doble monasterio de Wearmouth y Jarrow (Northumbria) para que fuese educado. Allí estaba en condiciones de beneficiarse de un ambiente relativamente estable, que permitía prosperar a la vida monástica. Fue ordenado diácono a la edad de diecinueve años y sacerdote a los treinta. «Ha sido siempre una alegría mía aprender o enseñar o escribir» dice, y añade que desde el tiempo de su ordenación sacerdotal hasta la edad de cincuenta y nueve años, cuando escribe, se ha dedicado a anotar las palabras de los Padres sobre la Sagrada Escritura y ha añadido algo suyo para aclarar el sentido de la interpretación (*Hist. eccl.* 5, 24). Termina su biografía con un elenco de sus libros. Coloca los comentarios bíblicos en primer lugar, conforme al orden del canon bíblico, y no atendiendo al tiempo de su redacción: incluye cartas sobre temas bíblicos o sobre otros asuntos, vidas de santos, su *Historia*, un martirologio, un libro de himnos, uno de epigramas, obras «sobre la naturaleza de las cosas» y sobre la cronología y tres textos escolares, sobre la ortografía, sobre la métrica y sobre los tropos, es decir, sobre las figuras que se encuentran en la Biblia.

La vida de Beda, aunque transcurre en la quietud, no careció de acontecimientos. Parece que viajó poco, a Lindisfarne y quizás a York. En Wearmouth y en Jarrow y en las otras casas con las que Beda estaba en contacto, los viajeros iban y venían de Roma y de la Galia. Benito Biscop, fundador de Wearmouth y primer abad de Beda, hizo numerosos viajes de los que traía libros para la biblioteca que estaba constituyendo. M. L. W. Laistner ha sostenido que Beda conocía alrededor de un centenar de obras *(The Library*, 237-266). Existía por tanto un vivo contacto con la cultura del continente, y no faltaba la oportunidad de preguntar y responder a cuestiones en materia de fe y de moral para saber cuál era el consenso de la Iglesia universal. Todo esto era de primera importancia para Beda; y constituye la espina dorsal de la *Historia ecclesiastica*, en la que describe la fundación y el desarrollo de la Iglesia en Gran Bretaña como parte de una sola Iglesia católica; plantea su estudio de la Escritura seleccionando los comentarios de los Padres que deben iluminar la única verdad revelada en el texto.

De este modo tuvo acceso en alguna medida, incluso a través de los contactos con la cristiandad celta, a la cultura clásica literaria. El dilema de Jerónimo (si estaba en peligro de ser más ciceroniano que cristiano) no era tan agudo en los tiempos de Beda. La cultura del tiempo en que vivió Jerónimo ahora era accesible solamente a través de la lectura y el estudio (Laistner, TRHS, 1933).

Bibliografía general G. BROWNE, *The Venerable Bede, his Life and Writings* (London 1919); R. W. CHAMBERS, *Bede* Proceedings of the British Academy 22 (1936) 129-156; B. COLGRAVE, *The Venerable Bede and his Times* JL 1958; BOLTON, 1, 101-185; *Essays in Anglo-Saxon History*, ed. J. Campbell (London 1986) 29-48; G. BONNER, *Bede and Medieval Civilization* ASE 2 (1973) 71-90; ID., *Bede and his Legacy* Durham University Journal 78 (n.s. 47) (1986) 219-230; ID., *The Saints of Durham* Sobornost (n.s. 8) (1986) 34-46; R. HILL, *The Labourers in the Field* JL 1974; EADEM, *Bede and the Boors*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 93-105; D. WHITELOCK, *Bede and His Teachers and Friends* ibid. 19-39; P. HUNTER BLAIR, *From Bede to Alcuin.* ibid. 239-260; ID., *The World of Bede* (London 1970) (Cambridge [2]1990); P. WORMALD, *Bede and the Conversion of England The Charter Evidence* JL 1984; ID., *Bede and Benedict Biscop*, en *Famulus Christi*, 141-169; ID., *Bede, Beowulf and the Conversion of the Anglo-Saxon Aristocracy*, en *Bede and Anglo-Saxon England Papers in Honour of the 1300[th] Anniversary of the Birth of Bede given at Cornell Un In 1973 and 1974*, ed. R. T. FARRELL (BAR 46) (Oxford 1978) 32-95; C. LEONARDI, *Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII* SSAM 20 (1972) 603-658, discusión en las págs. 833-834; G. MUSCA, *Il Venerabile Beda Storico dell'alto medioevo* (Bari 1973), G. BROWN, *Bede the Venerable* (Boston 1987); R. DAVIS, *Bede after Bede*, en *Studies in Medieval History Presented to R Allen Brown*, eds. C. Harper-Bill-C. Holdsworth-J. Nelson (Woodbridge 1989) 103-116; N. HOWE, *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England* (New Haven 1989) passim; Ward, *Bede.*

Referencias BONSER 4155-4279.

Linguística A. VACCARI, *Ebraico «Adnerotes» Gen 31, 47?* Biblica 12 (1931) 243-246; E. F. SUTCLIFFE, *The Venerable Bede's Knowledge of Hebrew* Biblica 16 (1935) 300-306; D. R. DRUHAN, *The Syntax of Bede's Historia Ecclesiastica* (Catholic Univ. Studies in Medieval and Renaissance Latin 8) (Washington, D.C. 1938); W. F. BOLTON, *An Aspect of Bede's Latin Knowledge of Greek* Classical Review 77 (1963) 17-18; K. LYNCH, *Evidences of a Knowledge of Greek in England and Ireland during the Age of Bede* DissA 38. 1 (1977) 227A, Duquesne Univ.; ID., *The Venerable Bede's Knowledge of Greek* Traditio 39

(1983) 432-439, W. WETHERBEE, *Some Implications of Bede's Latin Style*, en *Bede and Anglo-Saxon England Papers in Honour of the 1300th Anniversary of the Birth of Bede given at Cornell Univ in 1973 and 1974*, ed. R. T. FARRELL (BAR 46) (Oxford 1978) 23-31, J GRIBOMONT, *Saint Bède et ses dictionnaires grecs* RBen 89 (1979) 271-280, A. C DIONISOTTI, *On Bede, Grammars, and Greek* RBen 92 (1982) 111-141, L MARTIN, *Bede as a Linguistic Scholar* ABR 35 (1984) 204-417; M C. BODDEN, *Evidence for Knowledge of Greek in Anglo-Saxon England* ASE 17 (1988) 217-246.

Fuentes S. COOK, *Bede and Gregory of Tours* Philological Quarterly 6 (1927) 315-316, R DAVIS, *Bede's Early Reading* Speculum 8 (1933) 179-194, M L. W. LAISTNER, *Source-Marks in Bede* JTS 34 (1933) 350-354, IDEM, *The Library of the Venerable Bede*, en *Bede His Life, Times and Writings*, ed. A. Hamilton Thompsom (Oxford 1935) 237-266 (reed en *The Intelectual Heritage of the Early Middle Ages*, ed. C.G. Starr [Ithaca 1957] 117-149); LAISTNER, A Hand-List, 1943; H. SILVESTRE, *Les manuscrits de Bède de la Bibliothèque Royale de Bruxelles* (Léopoldville 1959), C. H. BEESON, *The Manuscripts of Bede* CPh 42 (1947) 73-87, B. BOYER, *Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent* CPh 42 (1947) 209-222, 43 (1948) 31-39, en las págs 31-33 (difusión de los manuscritos), M. LAPIDGE, *Knowledge of the Poems in the Earlier Period Appendix of Manuscript Evidence for Knowledge of the Poems of Venantius Fortunatus in Late Anglo-Saxon England*, ed. R. W. Hunt· ASE 8 (1979) 279-295, en las págs. 287-295; N. WRIGHT, *Bede and Vergil* RomBar 6 (1981-1982) 361-379; R RAY, *Bede and Cicero* ASE 16 (1987) 1-16, P. HUNTER BLAIR, *The World of Bede* (London 1970) (Cambridge ²1990) 282-295.

Bibliografía W F. BOLTON, *A Bede Bibliography, 1935-1960* Traditio 10 (1962) 436-445, BOLTON, 264-287, G. MUSCA, *Un secolo di studi su Beda storico*, en *Studi storici in onore di Gabriele Pepe* (Bari 1969) 173-209, reed en G. MUSCA, *Il Venerabile Beda, storico dell'Alto Medioevo* (Bari 1973). Clergy Review 58 (1973) 689-696, T. ECKENRODE, *The Venerable Bede A Bibliographical Essay, 1970-1981* ABR 36 (1985) 172-194, P. HUNTER BLAIR, *The World of Bede* (London 1970) (Cambridge ²1990) 310-329

b) Las obras

Beda ha sido un autor influyente desde el principio y más allá de su pequeño monasterio. Colmaba diversas y significativas lagunas en la literatura, y se sentía la necesidad de sus libros. Fue el primer escritor occidental en aprovechar la herencia patrística latina en el estudio de la Biblia y en intentar una síntesis de Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno (y del donatista Ticonio, que usa sin prejuicios, como ya había hecho Agustín

de Hipona, allí donde sus interpretaciones de la Escritura parecían sanas). Ninguno antes de él había intentado comentar la Escritura mediante la comparación sistemática de las interpretaciones de los Padres. En realidad se puede afirmar que en parte se debe a Beda si en Occidente tenemos la idea de que ha existido una época de los «Padres», es decir, de autores con una especial autoridad que vivieron en los primeros siglos cristianos (cf. *Ricerche*, 655). Beda aprendió, sin embargo, a leerlos críticamente. Dice que, cuando comenzó, pensaba que tenía que aceptar incondicionalmente cuanto decían, pero después llegó a la convicción de que podían haber errado (*Retractatio* sobre los Hechos 1,13, ed. Laistner, 96). Isidoro, en particular, parece que ha contado con su desaprobación (MEYVAERT, *Beda the Scholar*, 58ss).

Beda ha sido el primero en afrontar sistemáticamente el problema del cálculo de las fechas de las fiestas móviles del año eclesiástico, y condujo a la mentalidad occidental a prestar atención al cómputo del transcurrir del tiempo en general. En su *Historia ecclesiastica* intentó algo nuevo en la historiografía. En la concepción de estas empresas y en su realización misma es original y ciertamente un pionero. Al mismo tiempo, sin embargo, su cultura estaba firmemente arraigada en la tradición y no trató de ser un innovador respecto al contenido de lo que decía. Su uso de los Padres es ecléctico (Kelly).

Ediciones *Bedae Venerabilis opera quae supersunt omnia nunc primum in Anglia, ope codicum manuscriptorum editionumque optimarum*, 12 vols., ed. J. A GILES (London 1843-1844), PL 90-94, C. PLUMMER (ed.), *Venerabilis Baedae Opera Historica*, 2 vols. (London 1896), CCL 118-122.

Estudios G F. BROWNE, *The Venerable Bede His Life and Writings* (London 1919) 231-254; C. JENKINS, *Bede as Exegete and Theologian*, en *Bede His Life, Times and Writings*, ed A. Hamilton Thompson (Oxford 1935) 152-200; M. SCHUTT, *Ein Beda-Problem* Anglia 72 (1955) 1-20; A. WILLMES, *Bedas Bibelauslegung* Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962) 281-314, A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, en *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, eds. P. Wormald, D. Bullough y R. Collins (Oxford 1983) 130-153; U SCHINDEL, *Die Quellen von Bedas Figurenlehre* CM 29 (1972) 169-186, MUSCA, 63-74; R. D. RAY, *Bede, the Exegete as Historian*, en *Famulus Christi*, ed. G Bonner (London 1976) 125-140; ID , *Bede's «Vera lex historiae»* Speculum 55 (1980) 1-21, ID., *What do we Know about Bede's Commentaries?* RTAM 49 (1982) 1-20; BROWN, *Bede*, 42-61; Ward, *Bede*, 41-87.

1. *Escritos exegéticos*

Beda consideró su principal tarea componer comentarios bíblicos, que constituyen el grueso de sus escritos. En el catálogo de sus libros en la *Historia ecclesiastica* (5, 24) presenta sus comentarios según el orden de los libros de la Biblia, aunque en realidad no los había escrito en ese orden. El comentario al Apocalipsis parece haber sido el primero. Está dedicado a Hwaetbert en calidad de *frater* y, por eso, hay que fecharlo con anterioridad a la elección de éste como abad en el 716. Beda enumera en el prefacio las siete reglas del donatista Ticonio, que había encontrado en Agustín y que usa profusamente en todos sus comentarios. Sigue el estudio de los Hechos y luego el de Lucas, escritos ambos a instigación de Acca, obispo de Hexham, y dedicados a él, entre el 709 y el 716. El comentario a Samuel puede ser fechado con referencia al viaje a Roma de Ceolfrith, abad de Beda. En el mismo período, entre el 709 y el 716, se puede colocar también el comentario a la Primera Carta de Juan, que fue enviado a Acca junto con el comentario sobre los Hechos y quizás con el resto de los comentarios a las Epístolas Católicas.

Mientras Beda estaba trabajando sobre Samuel escribió dos cartas como respuesta a las cuestiones que le había planteado Acca, obispo de Hexham, *De mansionibus Filiorum Israel* y el *De eo quod ait Isaias «Et claudentur»* Después del 716 viene el comentario sobre Marcos. *Sobre el Génesis* fue acabado hacia el 720, y los comentarios sobre Esdras y Nehemías entre el 725 y el 731. El *De templo* siguió al *De tabernaculo* en los alrededores o antes del 729-731. Estas dos últimas obras, como interpretaciones alegóricas de las casas de Dios, son las primeras del género en la tradición exegética cristiana.

A las obras exegéticas que se pueden fechar *grosso modo* por la evidencia interna o por otras informaciones procedentes del propio Beda o de contemporáneos se deben añadir las mencionadas por él mismo en su elenco, pero no se pueden situar con precisión: el *De locis sanctis*, treinta cuestiones sobre los libros de los Reyes, los comentarios a los Proverbios (véase Weiss sobre la atribución de este comentario y del comentario sobre el Eclesiastés), al Cantar de los Cantares, a Habacuc y a Tobías. La *Retractatio in Actus Apostolorum*, en la que Beda manifiesta tener un mejor conocimiento del griego respecto a su juventud, es probablemente posterior al 731, porque no es mencionado en la lista. Otras ocho cuestiones parecen ser suyas; para el *De titulis psalmorum* véase Fischer.

Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum (703-731).

Ediciones CPL 1344, STEGMULLER 1598, GILES 7, 1-224, PL 91, 9-190, *Libri quattuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum*, ed. C W Jones: CCL 118A

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 41-43; BOLTON, 1, 119-120, C W JONES, *Some Introductory Remarks on Bede's Commentary on Genesis* SE 19 (1970) 115-198 (reed. en su *Bede*), MUSCA, 71; K. O'KEEFFE, *The Book of Genesis in Anglo-Saxon England* DissA 36. 12 (1976) 805, ID , *The Use of Bede's Writings on Genesis in Alcuin's «Interrogationes»* SE 23 (1978-1979) 463-483, G FREIBERGS, *The Medieval Latin Hexameron from Bede to Grosseteste* DissA 42· 4 (1981) 1745, J MCCLURE, *Bede's Old Testament Kings*, en *Ideal and Reality in Frankish and Anglo Saxon Society*, eds. P Wormald, D Bullough y R. Collins (Oxford 1983) 76-98; EADEM, *Notes on Genesis and the Training of the Anglo-Saxon Clergy*, en *The Bible in the Medieval World Essays in Honour of Beryl Smalley*, eds K. Walsh-D Wood (Studies in Church History, subsidia 4) (Oxford 1985) 17-30; P SINISCALCO, *Due opere a confronto sulla creazione dell'uomo il De Genesi ad litteram libri XII di Agostino e i Libri IV in principium Genesis di Beda* Augustinianum 25 (1985) 435-452, BROWN, *Bede*, 51-52, WARD, *Bede*, 68-72, A. DI PILLA, *La presenza del De Genesi contra Manichaeos di Agostino nell'In principium Genesis di Beda*, en *«De Genesi ad litteram liber imperfectus» di Agostino di Ippona* (Lectio Augustini, 81) (Palermo 1992) 99-113.

Aliquot Quaestionum liber (después del 731).

Ediciones CPL 1364, PL 93, 455-462 (solamente las primeras ocho cuestiones son auténticas).

Estudios MANITIUS 2, 795, P. LEHMANN, *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil -Hist Kl 4, 1919, L TRAUBE, *Vorlesungen und Abhandlungen 3 Kleine Schriften*, ed S. Brandt (Munchen 1920) 240-241, LAISTNER, A Hand-List, 155-158; BROWN, *Bede*, 60, C. W JONES, *Some Introductory Remarks on Bede's Commentary on Genesis* SE 19 (1970)

De tabernaculo (721-729).

Ediciones CPL 1345; STEGMULLER 1602; GILES 7, 225-367; PL 91, 393-498, CCL 119A, 1-139.

Traducción inglesa A. G. HOLDER, *Bede On the Tabernacle* (Translated Texts for Historians 18) (Liverpool 1994).

Estudios P. Krabben, *Beda als Bron van den Gheestelijken Tabernakel* Ons geestelijk erf 9 (1935) 382-387; Laistner, A Hand-List, 70-74; Bolton 1, 120-121, Brown, *Bede*, 52, Ward, *Bede*, 72-74; A. Holder, *Bede's Commentaries on the Tabernacle and the Temple* Old English Newsletter 18/2 (1985) A-18, Id , *Bede's Commentaries on the Tabernacle and the Temple*, Diss Duke University, 1987 DissA 49.4· 846 A; Id , *New Treasures and Old in Bede's «De Tabernaculo» and «De Templo»* RBen 99 (1989) 237-249, Id , *Allegory and History in Bede's Interpretation of Sacred Architecture* ABR 40 (1989) 115-131, Id., *The Venerable Bede on the Mysteries of Our Salvation* ABR 42 (1991) 140-162, Id , *The Mosaic Tabernacle in Early Christian Exegesis* SP 25 (1993) 101-116

In primam partem Samuhelis libri III (716).

Ediciones CPL 1346; Stegmuller 1603-1604; Giles 7, 368-432, 8, 1-231, PL 91, 499-714, CCL 119, 1-272.

Estudios A d'Ales, *Tertullien chez Bède?* RecSR 27 (1937) 620, Laistner, A Han-List, 65-66; Bolton, 1, 114-117, Musca, 71, M Simonetti, *La tecnica esegetica di Beda nel Commento al Samuele* RomBar 8 (1984-1985) 75-110, J Black, *De civitate Dei and the Commentaries of Gregory the Great, Isidore, Bede and Hrabanus Maurus on the Book of Samuel* Augustinian Studies 15 (1984) 114-127, Brown, *Bede*, 52-53, Ward, *Bede*, 67-68, J. McClure, *Bede's Old Testament Kings*, en *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, eds. P. Wormald, D Bullough y R Collins (Oxford 1983) 76-98.

De templo (729-731).

Ediciones CPL 1348, Stegmuller 1605, Giles 8, 262-359; PL 91, 735-808; ed. D. Hurst: CCL 119B, 141-234.

Estudios Laistner, A Hand-List, 75-78; Bolton, 1, 121-123; I Douglas, *Bede's «De Templo» and the Commentary on Samuel and Kings by Claudius of Turin*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 325-333, L Frizzell, *St Bede on the Temple and its Destruction* Old English Newsletter 14.2 (1981) 35-36, A. Holder, *Bede's Commentaries on the Tabernacle and the Temple* Old English Newsletter 18.2 (1985) 1-18; Idem, *Bede's Commentaries on the Tabernacle and the Temple*, Diss. Duke University, 1987, DissA 49.4 846 A; Id., *New Treasures and Old in Bede's «De Tabernaculo» and «De Templo»* RBen 99 (1989) 237-249; Id , *Allegory and History in Bede's Interpretation of Sacred Architecture* ABR 40 (1989) 115-131; Id., *The Venerable Bede on the Mysteries of Our Salvation* ABR 42 (1991) 140-162; Brown, *Bede*, 53; Ward, *Bede*, 72-74.

In Regum libros XXX quaestiones (en torno al 725).

Ediciones CPL 1347; Stegmuller 1606, Giles 8, 232-261; PL 91, 715-736; CCL 119, 289-322.

Estudios Laistner, A Hand-List, 62-65, Bolton, 1, 123-124; Brown, *Bede*, 53

In Tobiam (729-731).

Ediciones CPL 1350, Stegmuller 1608, Giles 9, 427-444; PL 91, 923-938, CCL 119B, 3-19.

Estudios Laistner, A Hand-List, 78-82; Bolton, 1, 125-126; Ward, *Bede*, 74-78.

In Ezram et Neemiam (en torno al 725).

Ediciones CPL 1349; Stegmuller 1607, Giles 8, 360-463; 9, 1-52, PL 91, 807-824, ed. D. Hurst· CCL 119, 235-392

Estudios Laistner, A Hand-List, 39-41, Bolton, 1, 120; Brown, *Bede*, 55, Ward, *Bede*, 72-74.

In Habacuc (?).

Ediciones CPL 1354; Stegmuller 1612; Giles 9, 405-426; PL 91, 1235-1254, CCL 119B, 377-409.

Estudios Laistner, A Hand-List, 43-44; Bolton, 1, 127-128; Brown, *Bede*, 55, Ward, *Bede*, 74-78; Id., *«In medium duorum animalium» Bede and Jerome on the Canticle of Habakkuk* SP 25 (Leuven 1993) 189-193.

In Proverbia (?).

Ediciones CPL 1351; Stegmuller 1609; Giles 9, 53-185, PL 91, 937-1066, CCL 119B, 21-163.

Estudios H. Denifle, *Die Handschriften des Bible-Correctorien des 13 Jahrhunderts* Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 4 (1888) 471-601; D. de Bruyne, *Note sur les manuscrits et les Éditions du commentaire de Bède sur les Proverbes* JTS 28 (1926-1927) 182-184; J. Hablitzel, *Bedas Expositio in Proverbia Solomonis und seine Quellen* Biblische Zeitschrift 24 (1939) 357-359; Laistner, A Hand-List, 56-62; J. Obersteiner, *Die Erklarung von Proverbia*

XXXI, 10-31, durch Beda der Ehrwürdigen und Bruno von Asti Theologisch-praktische Quartalschrift 102 (1954) 1-12; A. VACCARI, *Le antiche vite di s Girolamo* Scritti di erudizione e di filologia 2 (1958) 31-51, en las págs. 36-38; T. J. BROWN, *Codex Lindisfarnensis*, 2 vols. (Olten 1956-1960) 2, 32-33 (Estudio sobre los Proverbios de Beda); BOLTON, 1, 126-127; J. P. WEISS, *Essai de datation du Commentaire sur les Proverbes attribué abusivement à Salonius* SE 19 (1969-1970) 77-114; BROWN, *Bede*, 53-54; WARD, *Bede*, 74-78.

In Cantica Canticorum (?).

Ediciones· CPL 751 y 1353; STEGMULLER 1610; GILES 9, 186-404; PL 91, 1065-1236; CCL 119B, 167-375.

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 66-70; F. OHLY, *Beda und die Karolingerzeit Hohelied-Studien Grundzuge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958) 64-91; H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38. 3) (Münster 1958) 71-88; M. P. L. BARROWS, *Bede's Allegorical Exposition on the Canticle of Canticles A Study in Early Medieval Allegorical Exegesis*, Diss. University of California (Berkeley 1963); BOLTON, 1, 129-131; M. DIDONE, *L'Explanatio di Apponio in relazione all'Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus* CCM 7 (1986) 77-119; BROWN, *Bede*, 54-55; WARD, *Bede*, 74-78.

Collectio Psalterii Bedae (Libellus Precum)

Ediciones GILES 1, 221-239; PL 94, 515-527; CCL 122, 452-470.

Estudios P. LEHMANN, *Die Erstveroffentlichung von Bedas Psalmengedichten*· ZDMG 34 (1913) 147-149; LAISTNER, A Hand-List, 158; R. CONSTANTINESCU, *Alcuin et les «Libelli Precum» de l'Époque carolingienne* RHSpir 50 (1974) 17-56, en las págs. 21-33; E. MALASPINA, *Tre meditazioni salmiche di Beda il Venerabile*, en *Studi di poesia in onore di Antonio Traglia*, 2 vols. (Storia e letteratura 147) (Roma 1979) 2, 973-987; B. WARD, *Bede and the Psalter* JL 1991; M. LAPIDGE, *Bede the Poet* JL 1993, 3-4.

De psalmorum libro exegesis *(dudosa)*.

Ediciones CPL 1384; STEGMULLER 1665; PL 93, 477-1098.

Estudios G. MORIN, *Notes sur plusieurs écrits attribués à Bède le Vénérable* RBen 11 (1894) 289-295, en las págs. 289-293; ID., *Le Pseudo-Bède sur les Psaumes et l'Opus super Psalterium de Maître Manigold de Lautenbach* RBen 28 (1911) 331-340; M. L. W. LAISTNER, *The Mediaeval Organ and a Cassiodorus Glossary among the Spurious Works of Bede* Speculum 5 (1930) 217-221; H. WEISWEILER, *Die handschriftliche Vorlage zum Erstdruck von Pseudo-Beda «In Psalmorum librum exegesis»* Biblica 18 (1937) 197-205; LAISTNER, A Hand-List, 159; B. FISCHER, *Bedae de titulis psalmorum liber*, en *Festschrift Bernhard Bischoff*, eds. J. Autenrieth-F- Brunhölzl (Stuttgart 1971) 90-110; R. BAILEY, *Bede's Text of Cassiodorus' Commentary on the Psalms* JTS 34 (1983) 189-193.

In Lucae evangelium expositio (709-716).

Ediciones CPL 1356; STEGMULLER 1614; GILES 10, 265-407; 11, 1-392; PL 92, 301-634; CCL 120, 1-425.

Estudios infra

In Marci evangelium expositio (721-729).

Ediciones CPL 1355; STEGMULLER 1613; GILES 10, 1-264; PL 92, 131-302; CCL 120, 427-648.

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 44-55; BOLTON, 1, 112-119; G. PONTON, *S Joseph d'après l'oeuvre de Bède le Vénérable*, en *S Joseph durant les quinze premiers siècles de l'Église* (Cahiers de joséphologie 19) (Montréal 1971) 196-219; MUSCA, 67-71; M. B. PARKES, *The Scriptorium of Wearmouth and Jarrow* JL 1982; R. RAY, *Augustine's «De Consensu Evangelistarum» and the Historical Education of the Venerable Bede*· SP 16 (TU 129) 1985, 557-563; J. F. KELLY, *The Venerable Bede and Hiberno-Latin Exegesis Sources of Anglo-Saxon Culture*, eds. P. Szarmach-V. D. Oggins (Studies in Medieval Culture 20) (Kalamazoo, Michigan 1986) 65-75; ID., *Augustine and Bede and the Gospel*, en Studia Ephemeridis *Congresso internazionale su s Agostino nel XVI Centenario della Conversione, Roma, 15-20 settembre 1986* «Augustinianum» 26 (Roma 1987) 159-165; ID., *Bede's Exegesis of Luke's Infancy Narrative*. Mediaevalia 15 (1989) 59-70; B. LOFSTEDT, *Zu Bedas Evangelienkommentaren* Arctos 21 (1987) 61-72; BROWN, *Bede*, 56-57; WARD, *Bede*, 60-62; J. N. HART-HASLER, *Bede's Use of his Patristic Sources The Transfiguration* SP 28 (1993) 197-204.

Expositio Actuum Apostolorum (en torno al 709).

Ediciones CPL 1357; STEGMULLER 1615 y 1617; GILES 12, 1-95; PL 92, 937-996; ed. M. L. W. Laistner (MAAP 35) (Cambridge, Massachusetts, 1939) 3-90 [recens. de J. OGILVY, *A Noteworthy Contribution to the Study of Bede*, Univ. Of Colorado Stud. in Humanities 1 (1942) 261-264]; CCL 121, 3-99.

Traducciones Inglesa *Bede the Venerable Commentary on the Acts of the Apostles*, ıntrod , trad y notas de L T Martın (Cıstercıan Studıes Serıes 117) (Kalamazoo, Mıchıgan 1989) *Italıana* Venerabıle Beda, *Glı attı deglı apostolı Esposızıone e revısıone*, ıntrod , trad y notas de G Sımonettı Abbolıto (Roma 1995)

Estudıos ınfra

Retractatıo ın Actus Apostolorum (725 735)

Edıcıones CPL 1358, STEGMULLER 1616 1617, GILES 12, 96 156, PL 92, 995 1032, ed M L W Laıstner (MAAP 35) (Cambrıdge, Massachusetts 1939) 93 146, CCL 121, 103-163

Estudıos ınfra

Nomına regıonum atque locorum de Actıbus Apostolorum

Edıcıones CPL 1359, STEGMULLER 1618, PL 23, 1297 1306, PL 92, 1033 1040, *Exposıtıo Actuum Apostolorum et Retractatıo*, ed M L W Laıstner (MAAP 35) (Cambrıdge, Massachusetts 1939) 149 158, *Nomına regıonum atque locorum de Actıbus Apostolorum*, CCL 121, 167 178

Estudıos B MOTZO, *Beda e ıl codıce Laudınao deglı Attı* Rıcerche relıgıose 3 (1927) 453 456, M L W LAISTNER, *The Latın Versıons of Acts Known to the Venerable Bede* HTR 30 (1937) 37-50 (reed en *The Intellectual Herıtage of the Early Mıddle Ages*, ed C Starr [Ithaca 1957] 150 164), LAISTNER, A Hand Lıst, 20 25 y 139 144, BOLTON, 1, 107 110, K LYNCH, *Evıdences of a Knowledge of Greek ın England and Ireland durıng the Age of Bede*, DıssA 38 1 (1977) 227 A, Duquesne Unıv , L T MARTIN, *Bede s Structural Use of Wordplay as a Way to Teach* Monastıc and Scholastıc Approaches to Truth The Spırıtualıty of Western Chrıstendom 3, ed E R Elder (Cıstercıan Studıes Serıes 90) (Kalamazoo, Mıchıgan 1986) 27 46, BROWN, *Bede*, 57 58 y 61, WARD, *Bede*, 58 60, D F COLLAHAN, *Ademar of Chabannes and hıs Insertıons ınto Bede s «Exposıtıo Actuum Apostolorum»* AB 111 (1993) 385 400

Collectıo Bedae presbyterı ex opusculıs anctı Augustını ın Epıstulas Paulı Apostolı (de fecha ıncıerta)

Edıcıones MSS CPL 1360, STEGMULLER 1619 1631

Estudıos A WILMART, *La collectıon de Bede le Venerable sur l'Apôtre* RBen 38 (1926) 16 52, ID , *Un sermon de s Augustın sur la prıere cıte par Bede* RBen 41 (1929) 5 14, ID , *Note sur les cıtatıons du Venerable Bede et sur celles de Florus* Mıscellanea Agostınıana 2

(1931) 266 268, 292 294, LAISTNER, A Hand Lıst, 37 38, C CHARLIER, *La compılatıon augustınıenne de Florus sur l'Apôtre Sources et Authentıcıte* RBen 57 (1947) 132 184, W AFFELDT, *Verzeıchnıs der Romerbrıefkommentare der lateınıschen Kırche bıs zu Nıkolaus von Lyra* Tradıtıo 13 (1957) 369 406, en las pags 375 376, BOLTON, 1, 124 125, I FRANSEN, *Les commentaıres de Bede et de Florus sur l'Apôtre et Saınt Cesaıre d'Arles* RBen 65 (1955) 262 266, IDEM, *Descrıptıon de la collectıon de Bede le Venerable sur l'Apôtre* RBen 71 (1961) 22 70, ID , *D'Eugıppıus a Bede le Venerable A propos de leurs florıleges augustınıens* RBen 97 (1987) 187 194, BROWN, *Bede*, 58 59

In Epıstolas VII Catholıcas (709-716)

Edıcıones CPL 1362, STEGMULLER 1632 1638, GILES 12, 157 336, PL 93, 9 130, CCL 121, 181 342

Traduccıon ınglesa Bede the Venerable The Commentary on the Seven Catholıc Epıstles, D HURST (Cıstercıan Studıes Serıes 82) (Kalamazoo, Mıchıgan 1985)

Estudıos C JENKINS, *A Newly Dıscovered Reference to the «Heavenly Wıtnesses» (I John v 7, 8) ın a Manuscrıpt of Bede* JTS 43 (1942) 42 45, M L W LAISTNER, *An Addıtıon to Bede ın MS Ballıol 177* JTS 43 (1942) 184 187, LAISTNER, A Hand Lıst, 30 37, BOLTON, 1, 110 112, BROWN, *Bede*, 59, WARD, *Bede*, 56 58

Explanatıo Apocalypsıs (703-709)

Edıcıones CPL 1363 STEGMULLER 1640, GILES 12, 337 451, PL 93, 129 206

Traduccıon ınglesa Explanatıon of the Apocalypse by the Venerable Bede, E MARSHALL (Oxford 1878)

Estudıos W KAMLAH, *Apokalypse und Geschıchtstheologıe* (Hıstorısche Studıen 285) (Berlın 1935) 12 15, LAISTNER, A Hand Lıst, 25 30, G BONNER, *St Bede ın the Tradıtıon of Western Apocalyptıc Commentary* JL 1966, W F BOLTON, 1, 105 107, Y CHRISTE, *Ap IV VIII, 1 de Bede a Bruno de Segnı*, en *Études de Cıvılısatıon Medıevale (IXe-XIIe sıecles) Melanges offerts a Edmond Rene Labande* (Poıtıers 1974) 145 151, G MUSCA, 65 66, T W MCICAY, *Bede's Bıblıcal Crıtıcısm The Venerable Bede' Summary of Tyconıus' Lıber Regum*, en *Saınts, Scholars and Heroes Studıes ın Medıeval Culture ın Honour of Charles W Jones*, eds M H Kıng W M Stevens Vol I, *The Anglo Saxon Herıtage* (Collegevılle, Mınnesota 1979) 209 231, J F KELLY, *Bede and the Irısh Exegetıcal Tradıtıon on the Apocalypse* RBen 92 (1982) 393 406, P KITSON, *Lapıdary Tradıtıons ın Anglo Saxon England Part II, Bede's Explanatıo Apocalypsıs and Related Works* ASE 12 (1983)

73-124; R BOENIG, *Chaucer's «House of Fame», the Apocalypse and Bede* ABR 36 (1985) 263-277, G RAPISARDA LO MENZO, *I quattro cavalieri (Apoc 6, 1-8) nell' interpretazione di alcuni commentatori latini (V-VIII sec)* Orpheus n s. 6 (1985) 62-89; K.B. STEINHAUER, *The Apocalypse Commentary of Tyconius A History of its Reception and Influence* (European University Studies 301, Theology 23) (Frankfurt am Main 1986) 116-131; BROWN, *Bede*, 59-60; WARD, *Bede*, 51-56.

De locis sanctis (antes del 731).

Ediciones CPL 2333; STEGMULLER 1644, GILES 4, 402-443, *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, 245-280.

Traducción Giles, *supra*.

Estudios MANITIUS, 1, 85; 2, 795, G. MORIN, *Le manuscrit namurois du Liber de locis sanctis de Bède* RBen 16 (1899) 210-211; LAISTNER, A Hand-List, 83-86; *Adamnan's De locis sanctis*, ed y trad. de D Meehan-L. Bieler (Scriptores Latini Hiberniae 3) (Dublin 1958) 3-6; BOLTON, 1, 131-133; BROWN, *Bede*, 60-61

2. *Homilías*

El *corpus* de las homilías (730-735) conservado bajo el nombre de Beda incluye algunas que no son suyas. De las publicadas por Giles, Plummer piensa que la 10, 12, 13, 14, 15, 19 y 58 son espurias, y hace notar que la 11 y la 15 son extractos de los comentarios de Beda sobre Marcos y Lucas (I. CXLVII). Hurst considera como propias de Beda cincuenta homilías, compuestas —según supone él— hacia el final de su vida. Abarcan el año litúrgico y consisten en breves exposiciones para los hermanos del pasaje evangélico del día. Beda tiene cuidado de mostrar la incidencia del pasaje sobre el que está predicando sobre la vida de los oyentes.

El contexto expositivo es algo distinto del de Agustín, que predicaba a un amplio auditorio de su pueblo, aunque Beda lo habría querido tomar como modelo tal como hizo con Gregorio Magno. Hay además una diferencia estructural, con exhortación introductoria seguida de una glosa del evangelio y de una exhortación final (P. J. WEST, *Easter Vigil)*. Los Padres son usados como autoridad, aunque a menudo sin una comparación y discusión crítica, y normalmente sin una identificación explícita. El estilo es pretendidamente «elevado» o «elaborado» con un fuerte tono litúrgico (P. J. WEST, *Christmas Homilies*, 425).

Ediciones CPL 1367; GILES 5. mezcladas con las espurias; PL 94, 9-268· junto con las espurias, *Opera homiletica*, ed. D. Hurst CCL 122

Traducciones G. F. BROWNE, *The Venerable Bede* (London 1919) *Homily on the Nativity of St Peter and Paul* cap. 14; L. T. MARTIN (trad), *Homily on the Feast of St Benedict Biscop by the Venerable Bede* Vox Benedictina 4 (1988) 81-92, VENERABILE BEDA, *Omelie sul Vangelo*, introd. y notas de G. Simonetti Abbolito (Roma 1990); *Bede the Venerable Homilies on the Gospels*, trad. L. T. Martin y D. Hurst, 2 vols. (Cistercian Studies Series 110-111) (Kalamazoo, Michigan 1991)

Estudios G. MORIN, *La liturgie de Naples au temps de s Grégoire d'après deux évangéliaires du septième siècle* RBen 8 (1891) 481-493; ID., *Le recueil primitif des homélies de Bède sur l'évangile* RBen 9 (1892) 316-326, G F BROWNE, *The Venerable Bede His Life and Writings* (London 1919) 231-267, LAISTNER, A Hand-List, 114-118; J LECLERCQ, *Le IIIe livre des Homélies de Bède le Vénerable* RTAM 14 (1947) 211-218; C. LAMBOT, *La tradition manuscrite anglo-saxonne de sermons de s Augustin* RBen 64 (1954) 3-8, BOLTON, 1, 166-167; P J. WEST, *Liturgical Style and Structure in Bede's Homily for the Easter Vigil* ABR 23 (1972) 1-8, ID., *Liturgical Style and Structure in Bede's Christmas Homilies* ABR 23 (1972) 424-438; A. G. P. VAN DER WALT, *The Homiliary of the Venerable Bede and Early Medieval Preaching*, PhD diss (London 1980), ID , *Reflections of the Rule of St Benedict in Bede's Homily* JEH 37 (1986) 367-376, BROWN, *Bede*, 62-65; B. LOFSTEDT, *Zu Bedas Predigten* Arctos 22 (1988) 95-98; L. T. MARTIN, *The Two Worlds in Bede's Homilies The Biblical Event and the Listener's Experience*, en *De Ore Domini Preacher and Word in the Middle Ages*, eds. T L Amos, E A Green y B. M Kienzle (Kalamazoo, Michigan 1989) 27-40; IDEM, *Augustine's Influence on Bede's Homeliae Evangelii*, en *Collectanea Augustiniana Augustine «Second Founder of the Faith»*, ed. J. C. Schnaubelt y F. Van Fleteren (New York 1990) 357-369; WARD, *Bede*, 62-65

3. *Hagiografía*

Los escritos hagiográficos de Beda comienzan con la revisión de obras existentes (Colgrave): puso en prosa la *Vita* de Félix mártir, escrita en verso por Paulino de Nola, e intentó mejorar la pobre traducción del griego de la *Vida de Anastasio*. Tomó también una preexistente y anónima *Vida de San Cutberto*, obispo de Lindisfarne († 687) y la amplió a un millar de hexámetros. Ésta fue escrita entre el 705 y el 716 como gratitud a la ayuda de Cutberto en la curación de su lengua. El prefacio alude a una futura obra; terminó esta *Vida* en prosa en un

momento no determinado antes del 721. Escribir una doble biografía, en prosa y en verso, tenía recientes precedentes en la obra de Aldelmo sobre la virginidad (cf. Aldelmo), y Beda estaba usando conscientemente el *Carmen* y el *Opus Paschale* de Sedulio como modelos. Escribió además las *Vidas* de los primeros tres abades de su doble monasterio en Wearmouth y en Jarrow: Benito, Ceolfrith y Hwaetberht, de manera tal que permite entrever las características historiográficas que llegarían a madurez en la *Historia ecclesiastica*.

Vita sancti Cuthberti metrice (en torno al 705).

Ediciones. CPL 1380; KENNEY 61, II; BHL 2020; GILES 1, 1-34; PL 94, 575-596; W. JAAGER, *Bedas metrische Vita Sancti Cuthberti* Palaestra 198 (Weimar 1935).

Estudios MANITIUS, 1, 83; ID., *Zu Aldhelm und Baeda* Sitz. der Philosophisch-Historischen Klasse (Wien) 112 (1886) 535-634, en las págs. 614-634; LAISTNER, A Hand-List, 88-89; A. CAMPBELL, *Some Linguistic Features of Early Anglo-Latin Verse and Its Use of Classical Models* Trans. of the Phil. (1953) 1-20; B. COLGRAVE, *The Earliest Saints' Lives Written in England*· Proc. of the Brit. Acad. 44 (1959) 35-60, en las págs. 47-51; BOLTON, 1, 136-144; A. THACKER, *The Social and Continental Background to Early Anglo-Saxon Hagiography*. DPhil. Diss. University of Oxford, 1976, 108-115; P. GODMAN, *The Anglo-Latin Opus Geminatum From Aldhelm to Alcuin* Medium Aevum 50 (1981) 215-229, en las págs. 222-223; G. WIELAND, *Geminus Stilus Studies in Anglo-Latin Hagiography*, en *Insular Latin Studies*, ed M. W. Herren (Toronto 1981) 113-133; N. WRIGHT, *Imitation of the Poems of Paulinus of Nola in Early Anglo-Latin Verse* Peritia 4 (1985) 134-151; ID., *Imitation of the Poems of Paulinus of Nola in Early Anglo-Latin Verse A Postscript* Peritia 5 (1986) 392-396, en las págs. 394-396; BROWN, *Bede*, 69-72; M. LAPIDGE, *Bede's «Metrical» Vita s Cuthberti*, en *St Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*, eds. G. Bonner, D. Rollason y C. Stancliffe (Woodbridge 1989) 77-93; W. BERSCHIN, *Opus deliberatum ac perfectum Why Did the Venerable Bede Write a Second Prose Life of St Cuthbert?* ibid. 95-102, en las págs. 98-101; A. ORCHARD, *After Aldhelm The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter* Journal of Medieval Latin 2 (1992) 96-133, en las págs. 108-116; ID., *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 254-257; M. LAPIDGE, *Bede the Poet* JL 1993, 12-15.

De vita et miraculis sancti Cuthberti (en torno al 721).

Ediciones CPL 1381; KENNEY 61, III; BHL 2021; GILES 4, 202-357, PL 94, 729-790; B. COLGRAVE, *Two Lives of Saint Cuthbert A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life* (Cambridge 1940) 141-307.

Traducciones: GILES, *supra*; COLGRAVE, *supra*; *Lives of the Saints*, ed. y trad. de J. F. Webb (Harmondsworth 1981) 69-129; *The Age of Bede*, ed. D. H. Farmer, trad. J. F. Webb (Middlesex 1983) 41-102.

Estudios MANITIUS, 1, 84-85; B. COLGRAVE-I. MASSON, *The Editio Princeps of Bede's Prose Life of St Cuthbert, and its Printer's 12th-Century «Copy»*· The Library 4th ser. 19 (1938) 289-303; LAISTNER, A Hand-List, 89-90; C. G. LOOMIS, *The Miracle Traditions of the Venerable Bede*· Speculum 21 (1946) 404-418; B. COLGRAVE, *The Earliest Saints' Lives Written in England* Proc. of the Brit. Acad. 44 (1958) 35-60, en las págs. 45-51; W. F. BOLTON, 1, 136-144; A. THACKER, *The Social and Continental Background to Early Anglo-Saxon Hagiography*, DPhil. Diss. Univesity of Oxford 1976, 115-136; L. ABRAHAM, *Bede's Life of Cuthbert A Reassessment* Proceed. of PMR Conf. 1 (1976) 23-24; P. GODMAN, *The Anglo-Latin Opus Geminatum From Aldhelm to Alcuin* Medium Aevum 50 (1981) 215-229, en las págs. 222-223; BROWN, *Bede*, 69-72; W. BERSCHIN, *Opus deliberatum ac perfectum «Why Did the Venerable Bede Write a Second Prose Life of St Cuthbert?*, en *St Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*, eds. G. Bonner, D. Rollason y C. Stancliffe (Woodbridge 1989) 95-102; B. WARD, *Bede*, 98-99; C. STEVENS, *St Cuthbert The Lindisfarne Years* Cistercian Studies 26 (1991) 25-39; A. SCHARER, *Gesellschaftliche Zustände im Spiegel des Heiligenlebens Einige Folgerungen aus den Lebensbeschreibungen des heiligen Cuthberht* Mitteilungen des Institut für österreichische Geschichtsforschung 100 (1992) 103-116.

Vita s Felicis (antes del 709).

Ediciones CPL 1382; BHL 2873; GILES 4, 174-201, PL 94, 789-798; T. W. MACKAY, *A Critical Edition of Bede's Vita Felicis*, PhD Diss. Stanford Univ. 1971.

Traducción Giles, *supra*.

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 87; BOLTON, 1, 134-136; T. W. MACKAY, *Bede's Hagiographical Method his Knowledge and Use of Paulinus of Nola*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 77-92; G. WIELAND, *Geminus Stilus Studies in Anglo-Latin Studies*, ed. M. W. Herren (Toronto 1981) 113-133, en las págs. 116-117; BROWN, *Bede*, 66-67; WARD, *Bede*, 97-98.

Vita S Anastasii.

Ediciones BHL I, 68, 408.

Estudios. LAISTNER, A Hand-List, 87; BOLTON, 1, 134; C. FRANKLIN-P. MEYVAERT, *Has Bede's Version of the «Passio s Anastasii» Come Down to us in «BHL» 408?* AB 100 (1982) 373-400; BROWN, *Bede*, 67-68; WARD, *Bede*, 97.

4. *Martirologio*

El *Martirologio* de Beda (725-731) fue una obra pionera. Insatisfecho por el único modelo conocido por él, el *Martyrologium Hieronymianum,* recopilado aproximadamente un siglo antes, intentó algo más completo que su confusa lista de nombres y fechas. En particular dice haber querido anotar diligentemente «con qué combate ellos (los mártires) habían vencido al mundo» *(Hist. eccl.* 5, 24) y además el tipo de ejemplo que nos habían dejado; el resultado es una forma de hagiografía o un martirologio «narrativo» (véase Quentin). No obstante, como observa Plummer, es difícil saber exactamente cuál es la parte que se remonta propiamente a Beda, pues la obra sufrió adiciones (Plummer I, CLII).

Ediciones CPL 2032; GILES 4, 16-172; H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du moyen âge* (Paris ²1908) 48-111; J. DUBOIS-G. RENAUD (eds.), *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus* (CNRS) (Paris 1976).

Estudios QUENTIN, *supra*, 17-119; LAISTNER, A Hand-List, 90-92; R AIGRAIN, *L'Hagiographie Ses sources, ses méthodes, son histoire* (Paris 1953) 51-56; W. F. BOLTON, 1, 144-145; J. DUBOIS, *Les Martyrologes du moyen âge latin* (Typologie des sources du moyen âge occidental 26) (Turnhout 1978) 38-39; G. KOTZOR, *Anglo-Saxon Martyrologists at Work Narrative Pattern and Prose Style in Bede and the Old English Martyrology* Leeds Studies in English. n.s. 16 (1985) 152-173; IDEM, *The Latin Tradition of Martyrologies and the Old English Martyrology*, en *Studies in Earlier Old English Prose*, ed. P. Szarmach (Albany, New York 1985) 301-333; BROWN, *Bede*, 72-73.

5. *Himnos, plegarias y epigramas*

Hasta nosotros han llegado quince de los himnos que Beda dice haber escrito: sobre los seis días de la creación y sobre las seis edades del mundo; para la fiesta de los Inocentes, de santa Inés, para la Cuaresma, para la Resurrección, la Ascensión y Pentecostés; para la fiesta de San Juan Bautista, de los santos Pedro y Pablo, para la decapitación de San Juan Bautista, *In Natali Sanctae Dei Genitricis*, dos para San Andrés; los versos sobre el juicio final (Whitbread) y una plegaria. Tenemos además tres meditaciones sobre los Salmos y un fragmento, así como la colección de poemas sacados de los Salmos, que le atribuye Alcuino (PL 100, 407; *Carta* CLVI [259] a Arno).

Los epigramas mencionados por Beda en su lista, escritos en metro heroico o elegíaco, parece que estuvieron en la biblioteca del monasterio de Bury-St. Edmunds en el siglo XV (Laistner, 122), y George Cassander tenía una copia, pero hoy no se conservan íntegros. Algunos epigramas se han conservado dispersos en las obras de Beda (cf. Jaager, 50ss y Laistner, 129ss).

Ediciones CPL 1370-1373A; CHEVALIER, Rep. Hymn. 15, 445; GILES 1, 78-103; PL 94, 621-634; G. M. DREVES-C. BLUME (eds.), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, vol. 50 (Hymnographi Latini 2) (Leipzig 1907) 96-116; *Opera Rhythmica*, ed J. Fraipont: CCL 122, 405-451.

Estudios M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 496-501; W. MEYER, *Bedae oratio ad Deum* NGWG 1912, 228-235; R. MESSENGER, *Ethical Teachings in the Latin Hymns of Medieval England* (New York 1930) 74-76 (*Primo deus caeli globum*); H. SCHREIBER, *Beda als Dichter* Zeit. für deutsche Geistesgeschichte 1 (1935) 326-327; W. BULST, *Eine anglo-lateinische Übersetzung aus dem Griechischen um 700·* Zeit. für deutsches Altertum 75 (1938) 105-114, en las págs. 111-114; ID., *Bedae Opera Rhythmica?* Zeit. für deutsches Altertum 89 (1958-1959) 83-91, LAISTNER, A Hand-List, 122-130; D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Stockholm 1958) passim; W F. BOLTON, 1, 167-169; H. GNEUSS, *Hymnar und Hymnen im englischen Mittelalter* (Tübingen 1968) 53-54; J. SZOVERFFY, *Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, vol. 1 (Berlin 1964) 167-176; ID., *A Concise History of Medieval Latin Hymnody* (Leiden 1985) 29-30; ID., *Latin Hymns* (Turnhout 1989) 131-132; J ÖBERG (ed.), *The Venerable Bede's Hymn for Innocents Day* (trad. y texto), en *Two Millennia of Poetry in Latin An Anthology of Cultural and Historic Interest Vol 1 The Late Classical Period and the Early Middle Ages* (London 1987) 95-98; BROWN, *Bede*, 73-77; A BRACCIOTTI, *Eredità culturale nella lexis dell'opera poetica di Beda (esclusa la «Vita Cuthberti»)* RomBarb 11 (1991) 21-59; F. RADLE, *Bedas Hymnus uber das Sechstagewerk und die Weltalter*, en *Anglo-Saxonica Festschrift für Hans Schabram zum 65 Geburtstag*, eds. K. R. Krinda y C. D Wetzel (München 1993) 53-73; M. LAPIDGE, *Bede the Poet* JL 1993, en las págs. 5-12.

De die iudicii (716-731).

Ediciones CPL 1370; STEGMULLER 1646, I; GILES 1, 99-103; PL 94, 633-638; J. R. LUMBY, *Be domes Daege* (EETS 65) (London 1876); *Be*

Domes Daege, ed. H. Löhe (Bonner Beiträge zur Anglistik 22) (Bonn 1907); *Opera Rhythmica*, ed. J. Fraipont: CCL 122, 439-444.

Traducciones LUMBY, *supra* (latín, antiguo inglés e inglés); LOHE, *supra* (latín, antiguo inglés y alemán).

Estudios MANITIUS, 1, 86; 2, 795; LAISTNER, A Hand-List, 127-129; L. WHITBREAD, *A Study of Bede's «Versus de die iudicii»*· Philological Quarterly 23 (1944) 193-221; ID., *The Sources and Literary Qualities of Bede's Doomsday Verses* Zeit. für deutsches Altertum 95 (1966) 258-266; ID., *The Old English Poem Judgement Day II and its Latin Source* Philological Quarterly 45 (1966) 635-656; ID., *After Bede The Influence and Dissemination of his Doomsday Verses*: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 204 (1967) 250-267; ID., *Bede's Verses on Doomsday A Supplemental Note* Philological Quarterly 51 (1972) 485-486; M. LAPIDGE, *Bede the Poet* JL 1993, 4-5.

Himno de Caedmon.

Ediciones W. SEDGEFIELD, *Anglo-Saxon Verse Book* (Publications of the University of Manchester 153) (Manchester 1922) 80-81; A. H. SMITH, *Three Northumbrian Poems*, ed. revisada (Exeter 1978) 38-41; E. VAN K. DOBBIE, *The Manuscripts of Caedmon's Hymn and Bede's Death Song with a Critical Text of the Epistola Cuthberti de obitu Bedae* (New York 1937); *Ecclesiastical History*, eds. Colgrave-Mynors (Oxford 1969) 414-421 (4, 22).

Traducciones inglesas C. KENNEDY, *The Caedmon Poems* (London 1916); DOBBIE, *supra*; COLGRAVE-MYNORS, *supra*.

Estudios E. SIEVERS, *Caedmon und Genesis*, en *Britannica Max Forster zum 60 Geburtstage* (Leipzig 1929) 57-84; C. WRENN, *The Poetry of Caedmon* Proc. of Brit. Acad. 32 (1947) 277-295 (reed. en *Essential Articles for the Study of Old English Poetry*, eds. J. B. Bessinger-S. J. Kahrl [Hamden, Conn. 1968] 407-427); G. SHEPHERD, *The Prophetic Caedmon* Review of English Studies 5 (1954) 113-122; F. MAGOUN, *Bede's Story of Caedmon The Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer* Speculum 30 (1955) 49-63; D. FRY, *Caedmon as a Formulaic Poet* Modern Language Studies 10 (1974) 227-247, D. R. HOWLETT, *The Theology of Caedmon's Hymn* Leeds Studies in English 7 (1974) 1-12; D. FRITZ, *Caedmon A Traditional Christian Poet* MS 31 (1969) 334-337; ID., *Caedmon A Monastic Exegete* ABR 26 (1975) 351-363; B. LUISELLI, *Beda e l'inno di Caedmon* Studi Medievali III ser. 14 (1973) 1013-1036; A. CREPIN, *Bede and the Vernacular*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 170-192, en las págs. 179-182; B. WARD, *Miracles and History A Reconsideration of the Miracle Stories used by Bede*, ibidem 707-716; P. WEST, *Ruminations in Bede's Account of Caedmon* Monastic Studies 12 (1976) 217-236; R. ANDERSON, *Passing the Harp in Bede's Story of Caedmon:* English Language Notes 15 (1977) 1-4; J. OPLAND, *Anglo-Saxon Oral Poetry A Study of the Traditions* (New Haven 1980) 106-120; R. SCHROEDER, *Caedmon and the Monks, The Beowulf Poet, and Literary Continuity in the Early Middle Ages* ABR 31 (1980) 39-69; *Seven Old English Poems*, ed. J. Pope (New York [2]1981) 45-54; D. DUMVILLE, *«Beowulf» and the Celtic World The Uses of Evidence* Traditio 37 (1981) 109-160, en las págs. 146-149; U. SCHWAB, *Miracles of Caedmon* English Studies 64 (1983) 1-17; P. ORTON, *Caedmon and Christian Poetry* Neuphilologische Mitteilungen 84 (1983) 163-170; G. WIELAND, *Caedmon and Clean Animal* ABR 35 (1984) 194-203; S. GREENFIELD-D. CALDER, *A New Critical History of Old English Literature* (New York 1986) 227-231; K. O'KEEFFE, *Orality and the Developing Text of Caedmon's Hymn* Speculum 62 (1987) 1-20; Y. A. KLEINER, *The Singer and the Interpreter Caedmon and Bede*· Germanic Notes 19 (1988) 2-6; Z. P. THUNDY, *The Qur'an Source or Analogue of Bede's Caedmon Story*? Islamic Culture 63 (1989) 105-110; BROWN, *Bede*, 93-94, L. ABRAHAM, *Caedmon's Hymn and the Gesswaernysse (Fitness of Things)*· ABR 43 (1992) 331-344; C. O'HARE, *The Story of Caedmon Bede's Account of the First English Poet* ABR 43 (1992) 345-357; L. MORLAND, *Caedmon and the Germanic Tradition*, en *De gustibus Essays for Alain Renoir*, eds. J. M. Foley, C. Womack y W. A. Womack (New York 1992) 324-358.

Liber epigrammatum

Ediciones J. LELAND, *Collectanea*, ed. T. Hearne III (London [2]1774) III, 114-118; M. LAPIDGE, *Some Remnants of Bede's Lost Liber Epigrammatum* English Historical Review 90 (1975) 798-820, en las págs. 802-803, 805-806; D. SCHALLER, *Bemerkungen zur Inschriften-Sylloge von Urbana* MLatJb 12 (1977) 9-21, en las págs. 17-21.

Estudios. G. BERNT, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter* (Münchener Beiträge zur Mediävistik- und Renaissance-Forschung 2) (München 1968) 164-171; LAPIDGE, *supra*; B. LUISELLI, *Sul perduto «Liber Epigrammatum» di Beda*, en *Poesia latina in frammenti miscellanea filologica* (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica dell' Università di Genova 39) (Genova 1974) 367-379; L. WALLACH, *The Urbana Anglo-Saxon Sylloge of Latin Inscriptions Containing inter alia, a Poem Attributed to Bede*, en *Poetry and Politics from Ancient Greece to the Renaissance Studies in Honor of James Hutton* (Ithaca 1975) 134-151; D. SHEERIN, *John Leland and Milred of Worcester* Manuscripta 21 (1977) 172-180; P. SIMS-WILLIAMS, *Milred of Worcester's Collection of Latin Epigrams and its Continental Counterparts* ASE 10 (1982) 21-38; ID., *Williams of Malmesbury and La silloge epigrafica di Cambridge* Archivum Historiae Pontificiae 21 (1983) 9-33, en las págs. 15-16 y 24-25; BROWN, *Bede*, 125-126; SIMS-WILLIAMS, passim; M. LAPIDGE, *Bede the Poet* JL 1993, 1-3.

6. *Historia*

La *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* es la gran obra histórica de Beda y quizás la que le ha otorgado una importancia particular; en ella quiso insertar la narración de su vida y el catálogo de sus escritos. Fue completada en el 731. Una generación más tarde ya se encontraban copias en Europa continental. En Inglaterra, el rey de Mercia tenía una en el 739. Fue también la fuente principal de los compiladores de la *Crónica anglosajona* en el siglo X. Su popularidad se ha de atribuir en parte a que se colmaba una laguna en la historia del cristianismo antiguo de Britania y se abría un nuevo ámbito desde el punto de vista histórico-geográfico. Más importante es la dependencia de Beda de la Escritura para los modelos y para la concepción fundamental de que la historia ha de servir a la edificación y, sobre todo, como ejercicio en la educación moral de los cristianos *(Ricerche*, 649).

Beda resolvió, al escribirla, numerosos problemas. Fecha los acontecimientos históricos con los años de reinado de los emperadores romanos y de los reyes ingleses, pero la datación está unida y reforzada con el uso del año del nacimiento de Cristo como punto de referencia. Tomó la idea de Dionisio el Exiguo, pero fue el primero en convertirla en un sistema utilizado para fines historiográficos, y así tuvo un significativo influjo en su afirmación como sistema normativo. Afrontó el problema de conjugar el material narrativo con el edificante, comprendidos los milagros. Se empeñó a fondo en verificar la autenticidad de las fuentes, usando solamente las que consideraba dignas de confianza (especialmente Albino, abad del monasterio de los Santos Pedro y Pablo en Canterbury, que había sido educado en Kent por el arzobispo Teodoro y por Adriano, el abad anterior; Nothelm, poco después arzobispo de Canterbury, actuaba como mensajero y era a veces el encargado de referirle las informaciones de viva voz). Beda usa las fuentes escritas más antiguas en las primeras secciones de su relato; para los acontecimientos más recientes acude a testigos vivos. Era práctica suya la aceptación *simpliciter* de las autoridades escritas, pero también añadir, con la debida prudencia, lo que había aprendido de fuentes dignas de confianza.

En el primero de los cinco libros, Beda comienza con la descripción de las islas de Britania y de Irlanda, de su clima y su naturaleza y de los pueblos que las habitan, los anglos, los britanos, los irlandeses y los pictos. La narración propiamente histórica comienza con la invasión de los romanos bajo Julio

César, con un relato de la persecución de los primeros cristianos que vivían en Britania en el período romano. El libro concluye con la retirada de los romanos y con la llegada de los anglos, con la misión de Agustín para convertirlos del paganismo. El segundo libro comienza con la muerte de Gregorio Magno y concluye con la caída del rey Edwin y la fragmentación de la primera Iglesia en Northumbria (635); el tercero continúa hasta antes de la llegada de Teodoro de Tarso como arzobispo de Canterbury; el cuarto libro narra el importante período del desarrollo, unificación y consolidación de la Iglesia inglesa bajo Teodoro, hasta el 687. Este intento de tratar la historia de la Iglesia inglesa en su globalidad conduce a veces a la separación de temas afines y a repeticiones, pero la aceptación por parte de Beda de estas dificultades subraya la importancia que él concedía a la unidad.

Además de la *Historia ecclesiastica*, entre los escritos históricos hay que enumerar dos *Crónicas* incluidas en el *De temporibus* del 703 y en el *De temporum ratione* del 725, una ampliación de la primera (cf. *infra,* apartado 8). Beda abría un nuevo ámbito en la tradición histórico-geográfica que concierne a la historia humana como escena temporal del plano de la providencia divina *(Ricerche*, 652). Además entendió el tiempo como un eje de cambio *(Ricerche*, 659). En el *De temporibus,* partiendo de los momentos particulares, pasa a las horas y a los días del año y de las edades, incluye una mirada para abrazar años y eras, hasta ofrecer una reseña de las seis edades del mundo. En este sector hizo sus propios cálculos, alejándose de los modelos de Eusebio, Jerónimo e Isidoro a favor de una versión derivada por él mismo de la Vulgata. El *De temporum ratione* contiene una más sofisticada y amplia crónica, construida sobre muchas y buenas fuentes, dando a entender que estaba trabajando ya en ello en el momento de la preparación de su gran *Historia*.

Ediciones: CPL 1375; KENNEY 67; GILES 2, 1-397; 3, 1-297; PL 95, 9-290; C. PLUMMER (ed.), *Venerabilis Baedae Opera Historica*, 2 vols. (London 1896) 1, 5-363 (texto) y 2, 1-347 (comentario); *Bedae opera historica*, ed. y trad. de J. E. King (Loeb Classical Library) (London 1930); *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, eds. B. Colgrave-R. A. B. Mynors, edic. revisada (Oxford 1991).

Traducciones: GILES, *supra*; J. E. KING, *supra; A History of the English Church and People by Bede*, trad. L. Sherley-Price, revisada por R. E. Latham (Harmondsworth 1968); B. COLGRAVE-R. A. B. MYNORS, *supra*; *Venerabile Beda Storia ecclesiastica degli Angli*, trad.

de G Simonetti Abbolito, con introd De B Luiselli (Collana di testi patristici 68) (Roma 1987)

Estudios A. GASQUET, *St Gregory's Responsiones ad Interrogationes beati Augustini*, en *Miscellanea Amelli* (Roma 1920) 1-16, V P REDLICH, *Beda und die deutsche Geistesgeschichte* Zeit fur deutsche Geistesgeschichte 1 (1935) 273-277, W LEVISON, *Bede as Historian* BLTW 111-151, LAISTNER, A Hand List, 93 111, C W JONES, *Bede as an Early Medieval Historian* Medievalia et Humanistica 4 (1946) 26 36 (reed en su *Bede*), ID , *Saints' Lives and Chronicles in Early England* (Ithaca, N Y 1947) 80 93, C G LOOMIS, *The Miracle Traditions of the Venerable Bede* Speculum 21 (1946) 404 418, C H BEESON, *The Manuscripts of Bede* CPh 42 (1947) 73 81, ID , *On the Dating of Early Bede Manuscripts* Studia Neophilologica 45 (1973) 47-52, *The Leningrad Bede*, ed O Arngart (EEMF 2) (Kobenhavn 1952), M W PEPPERDENE, *Bede's Historia Ecclesiastica – a New Perspective* Celtica 4 (1958) 253 262, P HUNTER BLAIR, *The Moore Bede* (EEMF 9) (Kobenhavn 1959), H FARMER, *St Gregory's Answers to St Augustine of Canterbury* StudMon 1 (1959) 419 422, M DEANESLY P GROSJEAN, *The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St Augustine* JEH 10 (1959) 1-49, P MEYVAERT, *Les Responsiones de s Grégoire le Grand à s Augustin de Cantorbéry* RHE 54 (1959) 879 894, ID , *Bede and the «Libellus Synodicus» of Gregory the Great* JTS n s 12 (1961) 298 302, ID , *The Registrum of Gregory the Great and Bede* RBen 80 (1970) 162-166, ID , *Bede's Text of the Libellus Responsionum of Gregory the Great to Augustine of Canterbury*, en *England Before the Conquest Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock*, eds P Clemoes-K Hughes (Cambridge 1971) 15 33, M DEANESLY, *The Capitular Text of the Responsiones of Pope Gregory I to St Augustine* JEH 11 (1961) 231-234, M BEVENOT, *Towards Dating the Leningrad Bede* Scriptorium 16 (1962) 365-369, R A MARKUS, *The Chronology of the Gregorian Mission to England Bede's Narrative and Gregory's Correspondence* JEH 14 (1963) 16-30, R KOTTJE, *Zum Frage nach dem Verfasser der «Responsa Gregorii papae ad Augustinum episcopum» Studien zum Einfluss des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des fruhen Mittelalters* (Bonner historische Forschungen 23) (Bonn 1964) 110-116, P HUNTER BLAIR, *The Historical Writings of Bede* SSAM 17 (1970) 197 221, reed en *Anglo Saxon Northumbria* (Variorum Reprints) (London 1984), J T ROSENTHAL, *Bede's Use of Miracles in the Ecclesiastical History* Traditio 31 (1975) 328-335, ID , *Bede's Ecclesiastical History and the Material Condition of Anglo Saxon Life* Journal of British Studies 19 (1979) 1 17, R HAMPTON, *The Use of Augustine's Philosophy of History by the Venerable Bede in the Ecclesiastical History* (Diss Duke Univ , 1975) DissA 36 10 (1976) 6858-A, G SIMONETTI, *Osservazioni sul testo di alcuni passi della Historia ecclesiastica di Beda* Siculorum gymnasium 29 (1976) 403-411, M MILLER, *Starting to Write History Gildas, Bede and «Nennius»* Welsh History Review 8 (1976 1977) 456 465, J N STEPHENS, *Bede's Ecclesiastical History* History n s 62 (1977) 1-14, H E J COWDREY, *Bede and the «English People»* Journal of Religious History 11 (1981) 501 523, *«Quidam frater Stephanus nomine, Anglicus natione» The English Background of Stephen Harding* RBen 101 (1991) 322 340, H J DIESNER, *Fragen der Macht und Herrschaftstruktur bei Beda* (Mainz 1981), V LOZITO, *Il primato romano nella Historia Ecclesiastica di Beda* RomBar 7 (1982) 133 159, G TUGENE, *L'Histoire «ecclesiastique» du peuple anglais Reflexions sur le particularisme et l'universalisme chez Bede* RecAug 17 (1982) 129 172, ID , *Rois, moines et rois pasteurs dans l'Histoire ecclésiastique de Bède* RomBar 8 (1984-1985) 111-147, G OLSEN, *Bede as Historian The Evidence from his Observations on the Life of the First Christian Community at Jersusalem* JEH 33 (1982) 9 30, ID , *From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire* SSAM 32 (1984) 305 382, F BERTINI, *La storiografia in Britannia prima e dopo Beda* SSAM 32 (1984) 281 303, J M PICARD, *Bede, Adomnan, and the Writing of History* Peritia 3 (1984) 50 70, J M WALLACE-HADRILL, *Bede's Ecclesiastical History of the English People A Historical Commentary* (Oxford 1988), WARD, *Bede*, 111-129, W GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A D 550-800)* (Princeton 1988) 235-328, ID , *The Historia Ecclesiastica Bede's Agenda and Ours* Haskins Soc Jnl 2 (1990) 29-45, G SIMONETTI ABBOLITO, *Beda storico della conversione degli anglosassoni al cristianesimo* Parola e Spirito 22 (1990) (también en EADEM, *Scrittori vari* [Catania 1955] 189 205), S B KILLION, *Bedan Historiography in the Irish Annals* Med Perspectives 6 (1991) 20 36, S FANNING, *Bede, Imperium, and the Bretwaldas* Speculum 66 (1991) 1 26, H CHADWICK, *Gregory the Great and the Mission to the Anglo-Saxons*, en *Gregorio Magno e il suo tempo I Studi Storici* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 33) (Roma 1991) 199 212, V A GUNN, *Bede and the Martyrdom of St Oswald*, en *Martyrs and Martyrologies* (Stud in Church Hist 30) (Oxford 1993) 57-66

Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfridi, Eostorwini, Sigfridi, atque Hwaetherti (Historia abbatum) (en torno al 730)

Ediciones CPL 1378, BHL 8968, GILES 4, 358-401, PL 94, 711 730, C PLUMMER (ed), *Venerabilis Baedae Opera Historica*, 2 vols (London 1896) 1, 364 387 (texto) y 2, 355-370 (comentario)

Traducciones inglesas GILES, *supra*, *Lives of the First Five Abbots of Wearmouth and Jarrow Benedict, Ceolfrid, Eosterwine, Sigfrid and Huetbert*, ed P Wilcock (Sunderland 1910), C ALBERTSON, *Anglo-Saxon Saints and Heroes* (New York 1967) 225 242, *The Age of Bede*, ed D H Farmer J F Webb (Middlesex 1983) 185-208

Estudios MANITIUS, 1, 83, G F BROWNE, *The Venerable Bede His Life and Writings* (London 1919) 112 136, LAISTNER, A Hand List, 112 113, W F BOLTON, 1, 178 181, MUSCA, 106-118, A THACKER, *The Social and Continental Background to Early Anglo Saxon Hagiography*, DPhil Diss University of Oxford 1976, 182-234, J MCCLURE, *Bede and the Life of Ceolfrid* Peritia 3 (1984) 71-84, BROWN, *Bede*, 82 83

7. *Obras de gramática y de retórica*

Las primeras obras de Beda fueron probablemente el *De orthographia* y el *De arte metrica*. Se trata de textos escolares elementales para los estudiantes de gramática latina, un género difundido desde la antigüedad tardía hasta los tiempos carolingios. En el *De orthographia,* Beda trata no sólo de la ortografía, sino también de muchos otros aspectos de posible confusión concernientes a las palabras: distingue palabras semejantes, establece detalles sobre su uso, ofrece paralelos griegos (cf. Dionisotti sobre su conocimiento del griego). El *De arte metrica* explica las reglas de la escansión con ejemplos tomados tanto de autores sagrados como profanos, limitándose sin embargo casi exclusivamente a Virgilio y a la poesía latina cristiana, con una única cita respectivamente de Lucano, Horacio y Lucrecio. El *De schematibus et tropis* pudo haber sido compuesto en el mismo tiempo que los otros dos, aunque aspira a ser una obra más ambiciosa, en la que Beda explica las figuras retóricas con ejemplos tomados de la Biblia. Ha tenido presente sin más el ejemplo de Agustín en el *De doctrina christiana*, y, bajo este perfil filosófico, la obra es mucho más sofisticada que los pequeños tratados de gramática.

De orthographia

Ediciones CPL 1566; GILES 6, 1-39; PL 90, 123-150; H. KEIL, *Grammatici latini Vol 7 Scriptores de Orthographia* (Leipzig 1880) 261-294: CCL 123A, 1-57.

De arte metrica.

Ediciones CPL 1565; GILES 6, 40-79; PL 90, 149-176; H. KEIL, *Grammatici Latini Vol 7 Scriptores de Orthographia* (Leipzig 1880) 60-261; *Libri II De Arte Metrica et De Schematibus et Tropis The Art of Poetry and Rhetoric*, ed y trad. inglesa de C. B. Kendall (Bibliotheca Germanica 2) (Saarbrücken 1991).

De schematibus et tropis

Ediciones CPL 1567; GILES 6, 80-98; PL 90, 175-186; C. F. HALM (ed.), *Bedae Venerabilis de schematibus et tropis liber* (Rhetores Latini Minores) (Leipzig 1863) 607-618; CCL 123A, 59-171; *Libri II De Arte Metrica et De Schematibus et Tropis The Art of Poetry and Rhetoric*, ed. y trad. inglesa de C. B. Kendall (Bibliotheca Germanica 2) (Saarbrücken 1991).

Traducciones G. H. TANENHAUS, *Bede's «De Schematibus et Tropis» A Translation* The Quarterly Journal of Speech 48, 3 (1962) 237-253; F. M. MILLER-M. H. PROSSER-T. W. BENSON (eds.), *The Venerable Bede Concerning Figures and Tropes*, en *Readings in Medieval Rhetoric* (Bloomington, Indiana 1973) 96-112; KENDALL, *supra.*

Estudios ROGER, passim; B. GLADYSZ, *Éléments classiques et post-classiques du De Arte Metrica de Bède* Eos 34 (1933) 319-342; F. J. E. RABY, *On the Date and Provenance of Some Early Latin Hymns* Medium Aevum 16 (1947) 1-5, LAISTNER, A Hand-List, 131-187; R. B. PALMER, *Bede as a Textbook Writer A Study of his «De Arte Metrica»* Speculum 34 (1959) 573-584; BOLTON, 1, 157-165; A. ISOLA, *De schematibus et tropis di Beda in rapporto al De doctrina christiana di Agostino* RomBarb 1 (1976) 31-82; B. LUISELLI, *Il De arte metrica di Beda di fronte alla tradizione metricologica tardolatina*, en *Grammatici latini d'età imperiale* (Miscellanea filologica) (Genova 1976) 169-180; E. ZAFFAGNO, *La dottrina ortografica di Beda* RomBar 1 (1976) 325-329; L. HOLTZ, *À l'école de Donate, de saint Augustin à Béde* Latomus 36 (1977) 522-538; L. CORONATI, *La dottrina del tetrametro trocaico in Beda·* RomBarb 6 (1981-1982) 53-62; M. H. KING, *«Grammatica Mystica» A Study of Bede's Grammatical Curriculum*, en *Saints, Scholars and Heroes Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, eds. D. Ó Cróinín, L. Breatnach y K. McCone (Maynooth Monographs 2) (Maynooth 1989) 145-160; D. GANZ, *The Reception of Bede's Grammatical Textbooks in the Carolingian Empire A New Perspective on his Influence* Old English Newsletter 17.2 (1984) A-44; M. IRVINE, *Bede and the Scope of Grammatical Studies* ASE 15 (1986) 15-44; IDEM, *The Making of Textual Culture «Grammatica» and Literary Theory, 350-1100* (Cambridge Studies in Medieval Literature 19) (Cambridge 1994) 272-298; V. LAW, *The Latin Insular Grammarians* (Studies in Celtic History 3) (Woodbridge 1982), L. PIACENTE, *Un nuovo frammento ciceroniano in Beda* RomBarb 9 (1986-1987) 229-245 (*De Orthographia*); B. CLAUSI, *Elementi di ermeneutica monastica nel De schematibus et tropis di Beda* Orpheus n.s. 11 (1990) 277-307.

8. *Obras de ciencias naturales y de cómputo*

Las obras de Beda *De natura rerum*, *De temporum ratione* y *De temporibus* (cf. *supra,* apartado 6) a menudo han sido transmitidas juntas en los manuscritos y no hay duda alguna sobre su autenticidad. Beda las refiere en el catálogo de la *Historia ecclesiastica* (5, 24). Las dos últimas contienen crónicas y, por tanto, van unidas con razón a la *Historia*. Escribió el *De temporibus* en el 703, y el más sofisticado y desarrollado (Eckenrode) *De temporum ratione* en el 725, quizás como ayuda para los discípulos que encontraban el *De temporibus* demasiado conciso, y también porque en ese tiempo tenía mayores conocimientos y que-

ría escribir aun sobre el tema La crónica inserta en el *De temporibus* (caps 66-72) ha sido frecuentemente considerada como una obra separada y copiada aparte El *De temporibus* supuso una absurda acusación de herejía contra Beda, quizás cinco años más tarde Como respuesta a ella escribió en el 708 la *Epistola ad Plegwinum de sex aetatibus saeculi* El *De ratione bissexti*, escrita como obra independiente antes del 725, fue incorporada al *De temporum ratione* Un problemático *De aequinoctio vernali iuxta Anatolium* tiene la fecha del 776 al final de la carta (Plummer I, CLIV) El *De Paschae celebratione liber* es ciertamente de Beda a excepción del parágrafo final en el texto de la PL, que no se halla en los mejores manuscritos.

De temporum ratione liber (725)

Ediciones CPL 2320, CORDOLIANI, XVI, GILES 6, 139-342, PL 90, 293-578, *Bedae Opera de Temporibus*, ed C W Jones (MAAP 41) (Cambridge, Mass 1943) 174-291, CCL 123B

Traducciones F A YELDHAM, *The Story of Reckoning in the Middle Ages* (London 1926) (solo el cap III), K HARRISON, *The Framework of Anglo Saxon History to A D 900* (Cambridge 1976) 3 4 (sólo el cap 15)

Estudios *infra*

De temporibus (703)

Ediciones CPL 2318, CORDOLIANI, XX, GILES 6, 123 138, PL 90, 277 292, *Bedae Opera de Temporibus*, ed C W Jones (MAAP 41) (Cambridge, Mass 1943) 295-303, CCL 123B

Estudios L RICHARDSON, *Digital Reckoning among the Ancients* American Mathematical Monthly 23 (1916) 7, M FORSTER, *Die Weltzeitalter bei den Angelsachsen* Die neueren Sprachen 6 (1925) 183 203, C FORDYCE, *A Rhythmical Vesion of Bede's De ratione temporum* (Paris 1927) (reed en ALMA 3 [1927] 59 73, 129 141), C W JONES, *A Note on Concepts of the Inferior Planets in the Early Middle Ages* Isis 24 (1935-1936) 397 399, ID , *The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West* Speculum 9 (1934) 408 421 (reed en su *Bede*), ID , *Polemius Silvius, Bede, and the Names of the Months* Speculum 9 (1934) 50 56 (reed en su *Bede*), ID , *The «Lost» Sirmond Manuscript of Bede's «Computus»* English Historical Review 52 (1937) 204 219 (reed en su *Bede*), ID , *The Byrhtferth Glosses* Medium Aevum 7 (1938) 81 97 (reed en su *Bede*), LAISTNER, A Hand List, 144 153, A CORDOLIANI, *A propos du chapitre premier du De Temporum ratione de Bede* Le moyen âge 54 (1948) 209 223, ID , *Notes sur le ms Latin 7418 de la Bibliotheque Nationale* Bibl de l'École des chartes 103 (1942) 61-68, IDEM, *Les plus anciens manuscrits de comput ecclesiastique de la bibliotheque de Berne* Revue d'Histoire Ecclesiastique Suisse 51 (1957) 109 110, ID , *Un manuscrit de comput intéressant* Scriptorium 12 (1958) 247 253, J PETERSOHN, *Neue Bedafragmente in northumbrischer Unziale saec VIII* Scriptorium 20 (1966) 215-247, ID , *Die Buckerburger Fragmente von Beda de Temporum ratione* Deutsches Archiv 22 (1966) 587 597, BOLTON, 1, 145 157, K HARRISON, *The Beginning of the Year in England c 500-900* ASE 2 (1973) 51-70, J STEADMAN, *April Aphrodite in Bede's DTR* Notes and Queries 218 (1973) 409, T R ECKENRODE, *Venerable Bede as a Scientist* ABR 22 (1971) 486 507, ID , *Venerable Bede's Theory of Ocean Tides* ABR 25 (1974) 56-74, ID , *The Growth of a Scientific Mind Bede's Early and Late Scientific Writings* Downside Review 94 (1976) 197 212, P SINISCALCO, *Le eta del mondo in Beda* RomBarb 3 (1978) 297 332, HARRISON, *supra*, passim, M LAPIDGE, *Byrhtferth and the Early Sections of the «Historia Regum»* ASE 10 (1982) 97 122, en las pags 108 109, D O'CRÓININ, *The Irish Provenance of Bede's Computus* Peritia 2 (1983) 229-247, W STEVENS, *Bede's Scientific Achievement* JL 1985, F WALLIS, *Images of Order in the Medieval Computus*, en *Images of Order in the Middle Ages*, ed W Ginsberg (Acta 15) (Binghamton 1988) 45 68, J GÓMEZ PALLARES, *Los Excerpta de Beda (De temporum ratione, 25 35) en el MS ACA, Ripoll 225* Emerita 59 (1991) 101-122

De natura rerum (703)

Ediciones CPL 1343, GILES 6, 100 122, PL 90, 187-278, JONES CCL 123A, 173 234

Estudios B THUM, *Beda Venerabilis in der Geschichte der Naturwissenschaften* SA 6 (1936) 51-71, F STRUNZ, *Beda in der Geschichte der Naturbetrachtung und Naturforschung* Zeit fur deutsche Geistesgeschichte 1 (1935) 311 321, ID , *Beda Venerabilis in der Geschichte der Naturbetrachtung* Rivista di scienza 66 (1939) 57 70, ID , *S Beda el Venerable en la historia de la investigacion de la naturaleza* Investigación y progreso 12 (1939) 407 413, MANITIUS, 1, 77, 2, 795, ID , *Manuscripts of Bede's De natura rerum* Isis 27 (1937) 430 440, *Bedae Pseudoepigrapha Scientific Writings Falsely Attributed to Bede* (Ithaca 1939) (reed en su *Bede*), MUSCA, 37 38, D HUWS, *A Welsh Manuscript of Bede's De Natura Rerum* Bulletin of the Board of Celtic Studies 27 (1976 1978) 491 504, M LAPIDGE, *Byrhtferth and the Early Sections of the «Historia Regum»* ASE 10 (1982) 97 122, en las pags 108 109, W STEVENS, *Bede's Scientific Achievement* JL 1985, V I J FLINT, *Thoughts about the Context of Some Early Medieval Treatises De Natura Rerum*, en *Ideals in the Medieval West Text and their Contexts* (Variorum Reprints) (London 1988) 3, A DI PILLA, *Cosmologia e uso delle fonti nel De natura rerum di Beda* RomBarb 11 (1991) 129 147, V KING, *An Unreported Early Use of Bede's De natura* ASE 22 (1993) 85 91

9. *Cartas*

Además de la ya citada *Epistola ad Plegwinum* en el 734, poco antes de su muerte Beda escribió a su amigo y discípulo Egbert, arzobispo de York, para trazar un plan de reforma de la Iglesia en Northumbria. Quería que el amigo ofreciera un ejemplo personal y asegurase la existencia de una sistemática predicación del evangelio, instrucción a los laicos y visitas episcopales más frecuentes. Pensaba que la Iglesia carecía de suficientes obispos y quería que el arzobispo conquistase el apoyo del rey para la creación de nuevas sedes episcopales (Bonner, *The Christian Life in the Thought of the Venerable Bede)* Además es también autor de otras cartas a Helmuuald, Vuicthed y Albino, que se habían dirigido a él como autoridad científica capaz de contribuir a la conservación de las tradiciones de Canterbury sobre la misión gregoriana.

Epistola ad Plegwinum (708).

Ediciones CPL 2319, STEGMULLER 1599; GILES 1, 144-154; PL 94, 669-675; *Bedae Opera de Temporibus*, ed. C. W. Jones (MAAP 41) (Cambridge, Mass. 1943) 305-315: CCL 123C, 617-626.

Estudios C. W. JONES, *Bedae Pseudepigrapha Scientific Writings Falsely Attributed to Bede* (Ithaca 1939) 94 (reed. en su *Bede*); *Bedae Opera*, 132-135, 171-172; LAISTNER, A Hand-List, 120; BOLTON, 1, 150-152; D. SCHALLER, *Der verleumdete David Zum Schluss-Kapitel von Bedas «Epistola ad Pleguinam»*, en *Festschrift für K Langosch zum 70 Geburtstag*, eds. A. Onnerfors, J. Rathofer y F. Wagner (Darmstadt 1973) 39-43; W. STEVENS, *Bede's Scientific Achievement* JL 1985, 36; P. HUNTER BLAIR, *The World of Bede*, edición revisada (Cambridge 1990) 267; BROWN, *Bede*, 77-78.

Epistola ad Helmuualdum

Ediciones CPL 2322; CORDOLIANI, XXII; J. A. GILES, *Anecdota Bedae, Lanfranci et aliorum* (London 1851) 1-7; PL 90, 466-468; *Bedae Opera de Temporibus*, ed. C. W. Jones (MAAP 41) (Cambridge, Mass. 1943) 250-252; CCL 123C, 629.

Estudios A. WILMART, *Codices Reginenses Latini*, 1 (Roma 1937) 289-293; JONES, *Bedae Opera* 135, 371-374; LAISTNER, A Hand-List, 120; W. F. BOLTON, 1, 152-153; W. STEVENS, *Bede's Scientific Achievement* JL 1985, 1, 35-36; BROWN, *Bede*, 78.

Epistola ad Vuicthedum (725-731).

Ediciones CPL 2321; CORDOLIANI, XIX; GILES 1, 155-164; PL 90, 599-606; PL 94, 675-682; *Bedae Opera de Temporibus*, ed. C. W. Jones (MAAP 41) (Cambridge, Mass. 1943) 317-325; CCL 123C, 633-642

Estudios C. W. JONES, *Bedae Pseudepigrapha Scientific Writings Falsely Attributed to Bede* (Ithaca 1939) 41-44 (reed. en su *Bede*); *Bedae Opera*, 138-139; LAISTNER, A Hand-List, 120-121; BOLTON, 1, 152; W. STEVENS, *Bede's Scientific Achievement* JL 1985, 1, 37; BROWN, *Bede*, 78.

Epistola ad Egbertum (734).

Ediciones CPL 1376; GILES 1, 108-143; PL 94, 657-668; A W HADDAN-W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* 3 (Oxford 1878) 314-326; C. PLUMMER (ed.), *Venerabilis Baedae Opera Historica*, 2 vols (London 1896) 1, 405-423 (texto) y 2, 378-388 (comentario); J. E. KING (ed.), *Bedae Opera Historica*, vol. 2, Loeb Classical Library (London 1930) 446-489

Traducciones· GILES, *supra*; KING, *supra*; WHITELOCK 1, 799-810 (n.170).

Estudios G. F. BROWNE, *The Venerable Bede His Life and Writings* (London 1919) 185-195; LAISTNER, A Hand-List, 120; W. F. BOLTON, 1, 181-183; BROWN, *Bede*, 79-80; WARD, *Bede*, 129-131; SIMS-WILLIAMS, passim.

Epistola ad Albinum (731).

Ediciones. CPL 1374; GILES 1, 106-107; PL 94, 655-657; PLUMMER, i.3.

Traducciones GILES, *supra*.

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 119; J. D. A. OGILVY, *Paraphrases attributed to Albinus of Canterbury*· University of Colorado Studies 9 (1963) 1-3; BOLTON, 1, 183; BROWN, *Bede*, 78-79.

De mansionibus filiorum Israel (?).

Ediciones· CPL 1365; STEGMULLER 1601; GILES 1, 198-202; PL 94, 699-702.

Estudios LAISTNER, A Hand-List, 119; BOLTON, 1, 116-117; BROWN, *Bede*, 78.

De eo quod ait Isaias: «Et claudentur».

Ediciones: CPL 1366; Stegmuller 1611; Giles 1, 203-214; PL 94, 702-710.

Estudios: Laistner, A Hand-List, 119; Bolton, 1, 116-117; Brown, *Bede*, 78.

10. *Obras espurias*

Un considerable número de obras ha sido transmitido bajo el nombre de Beda, y han sido reproducidas en PL 90. Las «glosas» de Byrhtferth de Ramsey no son ni de Beda ni de Byrhtferth, sino, según C. W. Jones, un producto de la escuela de Auxerre del siglo IX o de inicios del X (Jones, 22). El *Liber de ratione computi* ha sido escrito ciertamente antes del 771, en el caso de que el elenco de fórmulas con que termina pertenezca originariamente al mismo. Parece, sin embargo, que sea una compilación de alguien posterior a Beda, que se sirve del *De temporum ratione.* El *De ordinatione feriarum paschalium* es probablemente un producto de Irlanda o de África (cf. Jones, 44, a propósito del debate), y era conocido por Beda, que lo cita en el *De temporum ratione,* 47. El *De tonitruis* es espurio y parece derivar de un pasaje del *De ostentis* de un autor griego del siglo VII, Juan Lido (Jones, 45).

c) **Beda como exegeta y teólogo**

Beda se limita a aquello que conoce y a afinar las capacidades requeridas para mejorar su comprensión. Se afanaba por ser exacto y científico. Su latín es excelente; se daba cuenta de la importancia del conocimiento del griego e hizo grandes esfuerzos en ese sentido. Realizó notables progresos entre la redacción de los primeros tratados y la *Retractatio in Actus Apostolorum.* Tomó la costumbre de comparar la Vulgata con la Vetus Latina y de buscar manuscritos para intentar resolver dificultades de orden textual. Se esforzó por seguir fielmente a los Padres, aunque no por ello no sabía seleccionar. En el uso de los Padres fue más allá de la simple redacción de una *catena patrum.* Hizo enormes esfuerzos por ser exhaustivo tanto en el descubrimiento del mayor número posible de fuentes como en su uso. Al inicio del comentario a Lucas y Marcos avisa a los copistas de la necesidad de indicar siempre en los márgenes

cuál es la fuente de la glosa exegética propuesta. Parece que esto ha sido hecho fielmente (Sutcliffe, Biblica 7 [1926] 428-439 y Laistner, JTS 34 [1933] 350-354).

Beda no ha desarrollado una teoría sistemática de crítica textual, pero estaba atento a los problemas que planteaba la existencia de variantes en los manuscritos a él accesibles. Observa que este hecho desconcertaba a sus discípulos (*Expositio Actuum*, ed. Laistner, 60). Era bien consciente de que los copistas podían haber sido simplemente negligentes, o tan familiarizados con un término, por ejemplo en un texto litúrgico, que podían transcribir automáticamente una determinada forma en lugar de otra en un texto que estaban copiando (*Retractatio in Actus* 2, 1, ed. Laistner, 98 y *Expositio Actuum* 28, 11, ed. Laistner, 88). Observa también que la traducción ha podido ser hecha de modos diversos. Por tanto se convenció de que la única solución era intentar aprender el griego del texto original, y para el hebreo recogió todo lo que pudo de Jerónimo y de otras fuentes. También aquí podían surgir dificultades porque se dio cuenta de que también el ejemplar griego o hebreo podía ya ser defectuoso (prefacio a la *Retractatio,* ed. Laistner, 93).

En cuatro pasajes Beda habla detalladamente de su teoría exegética. Una primera vez en el *De schematibus et tropis,* donde se preocupa de seguir a Agustín al decir que el uso de figuras presente en la Escritura puede igualar o superar el de los mejores retores. En el prefacio al comentario al Apocalipsis presenta un sumario de las reglas de exégesis del donatista Ticonio, que Agustín valora en el *De doctrina christiana.* El prefacio del comentario a Samuel pone de relieve la importancia de la interpretación simbólica por la enseñanza que puede deducirse de ella. Las cuestiones cinco y seis del *Aliquot Quaestionum liber* (véanse Lehmann y Laistner) hablan de la guía del Espíritu Santo para aquellos a quienes es confiada una responsabilidad de enseñanza en la Iglesia y del modo en que utiliza tanto a los hombres buenos como a los malos como ejemplo (Jones).

Beda se encontraba a gusto con asuntos relativamente concretos o sin complicadas soluciones. A dos peticiones que le planteó Acca, respondió que a la primera se podía responder fácilmente y, aunque no fuese posible, no habría ningún peligro en dejarla sin solución; en cambio, si se diera una respuesta equivocada a la segunda, se podía incurrir en la herejía (PL 94, 699).

Beda tenía una concepción profundamente monástica de la vida cristiana correctamente vivida. No conoce otros caminos. Oración y estudio eran la sustancia de su vida. El deber de la

obediencia de los fieles a los propios jefes espirituales lo explica a la luz de la analogía de la obediencia de los monjes respecto a sus superiores. Pero, ya como lector de Gregorio de Magno, ya como historiador y observador de las vidas de los obispos, se dio perfecta cuenta de la existencia de una tensión entre vida activa y vida contemplativa en el mundo. Su carta a Egbert, del año 734, manifiesta su preocupación por la instrucción del laicado y por un equilibrado y concienzudo desempeño de los deberes episcopales. Gregorio Magno le proporcionó la convicción de que el obispo era sobre todo un «predicador» y un pastor, guía espiritual y asimismo jefe. Los obispos debían interpretar fielmente la Escritura y ser en su misma vida la encarnación ejemplar que aquella exige para llevar una buena vida cristiana.

Beda había concebido un plan de reforma de la Iglesia en Inglaterra, según el cual se habrían debido crear más sedes episcopales y ordenar más sacerdotes. Quería que las nuevas sedes fueran establecidas donde ya existían monasterios dignos y, en el caso de que sus recursos fueran insuficientes, se habrían podido tomar casas que dejaban que desear. La relación entre el papel de los monasterios y la cura pastoral del mundo externo debía ser desarrollada, porque parecía natural y apropiado que el obispo viviese en una comunidad monástica y llevase una vida disciplinada. Los monasterios ofrecían un ambiente adecuado en el que el predicador debía dedicarse al estudio para poderse preparar, y el compromiso se podía cumplir en un adecuado número de años y con una segura protección contra el desarrollo de ideas heterodoxas (Thacker).

Otros estudios sobre su pensamiento P. F. JONES, *The Gregorian Mission and English Education* Speculum 3 (1928) 335-348; J. DE GUIBERT, *La componction du coeur* RAM 15 (1934) 225-240; G. F. BROWNE, *The Venerable Bede His Life and Writings* (London 1919) 231-254; C. JENKINS, *Bede as Exegete and Theologian*, en *Bede His Life, Times and Writings*, ed. A. Hamilton Thompson (Oxford 1935) 152-200; M. SCHUTT, *Ein Beda-Problem* Anglia 72 (1955) 1-20; J. HALLER, *Das Papsttum Idee und Wirklichkeit*, vol. 1 (Stuttgart 1934) 369-387; J M. SARABIA, *La romanidad de s Beda el Venerable* Estudios Eclesiásticos 14 (1935) 51-74; B. CAPELLE, *Le rôle théologique de Bède le Vénérable* AS 6 (1936) 1-40; M. L. W. LAISTNER, *Was Bede the Author of a Penitential?* HTR 31 (1938) 263-274 (reed. en *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, ed. C. G Starr [Ithaca 1957] 165-177); ID., *Bede as a Classical and a Patristic Scholar* Trans. Royal Hist. Soc. 16 (1933) 69-94 (reed en *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, ed. C. G. Starr [Ithaca 1957] 93-116); M. T. A. CARROLL, *The Venerable Bede: His Spiritual Teachings* (Washington, D.C. 1946) [rec. H. Marrou RMAL 4 (1948) 394-395]; H. BARRL, *Marie et l'Église, du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand* Études mariales 9 (1951) 59-143, reed. Paris 1952; U. GROSSMANN, *Studien zur Zahlensymbolik des Fruhmittelalters* ZKTh 76 (1954) 19-54; P. PODER, *Die Theologie der Kirche bei Beda Venerabilis in seinen exegetischen Werken*, Diss. (Innsbruck 1955); *The Beda Book· An Anthology* (Roma 1957); P. MEYVAERT, *Benedict, Gregory, Bede and Others* (Variorum Reprints) (London 1977) (recopilación de artículos); D. P. KIRBY, *Bede's Native Sources for the Historia Ecclesiastica* BJRL 48 (1965-1966) 341-371; G. BONNER, *The Christian Life in the Thought of the Venerable Bede* Durham University Journal n.s. 32 (1970-1971) 35-55; G. MUSCA, *Dante e Beda*, en *Studi Storici in Onore di Ottorino* Bertolini II (Pisa 1972) 497-524, reed. en MUSCA, 437-463; U. SCHINDEL, *Die Quellen von Bedas Figurenlehre* CM 29 (1972) 169-186; MUSCA, 63-74, E. P. ECHLIN, *Bede and the Church* Irish Theological Quarterly 40 (1973) 351-363; T. R. ECKENRODE, *The Venerable Bede's Theory of Ocean Tides* ABR 25 (1974) 56-74; IDEM, *The Venerable Bede as an Educator* History of Education 6.3 (1977) 159-168; IDEM, *The Venerable Bede and the Pastoral Affirmation of the Christian Message in Anglo-Saxon England* DR 99 (1988) 258-278; L. BARNARD, *Bede and Eusebius as Church Historians*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 106-124; C. W. JONES, *Bede's Place in Medieval Schools* Ibid. 261-285 (reed. en su *Beda*); R. D RAY, *Bede, the Exegete as Historian*, en *Famulus Christi*, ed. G. Bonner (London 1976) 125-140, ID., *Bede's «Vera lex historiae»* Speculum 55 (1980) 1-21; ID., *What do we Know about Bede's Commentaries* RTAM 49 (1982) 1-20; J. DAVIDSE, *Beda Venerabilis interpretatie van de historische werkelijkheid* (El Venerable Beda, intérprete de la realidad histórica) (Groningen 1976); ID., *The Sense of History in the Works of the Venerable Bede* SM 23 (1982) 647-695; S. COSMOS, *Oral Tradition and Literary Convention in Bede's Life of St Aidan* Classical Folia 31 (1977) 47-63; V. LOZITO, *Le tradizioni celtiche nella polemica antipelagiana di Beda* RomBarb 3 (1978) 71-88; C. B. KENDALL, *Bede's Historia Ecclesiastica The Rhetoric of Faith*, en *Medieval Eloquence Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, ed. J. J. Murphy (London 1978) 145-172; ID., *Imitation and Bede's Historia Ecclesiastica*, en *Saints, Scholars and Heroes* I, 161-190; L. S CREIDER, *Bede's Understanding of the Miraculous*, DissA 40. 5 (1979) A 2810-2811; D. STEIN, *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites* (München 1980) 213-214; A. J. FRANTZEN, *The Penitentials Attributed to Bede* Speculum 58 (1983) 573-597; A. WILLMES, *Bedas Bibelauslegung* Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962) 281-314; A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, en *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, eds. P. Wormald, D. Bullough y R Collins (Oxford 1983) 130-1530; E JAMES, *Bede and the Tonsure Question* Peritia 3 (1984) 85-98; F. NEISKE, *Vision und Totengedenken* Frühmittelalterliche Studien 20 (1986) 137-185, en págs. 137-152; M. P. CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in occidente fonti, modelli, testi* (Biblioteca Patristica 8) (Firenze 1987) 302-336; D. GRIMES, *Petrine Primacy Perspectives on Two Insular Com-*

mentators (A D 600-800) Proc. of the PMR Conference 12-13 (1987-1988) 149-158; A HOLDER, *Bede and the Tradition of Patristic Exegesis* Anglican Theological Review 72 (1990) 399-411, P. WORMALD, *The Venerable Bede and the «Church of the English»*, en *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism*, ed. G. Rowell (Wantage 1992) 13-32; A ORCHARD, *After Aldhelm The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter* Journal of Medieval Latin 2 (1992) 96-133, en las págs. 108-116, IDEM, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon English 8) (Cambridge 1994) 254-257; BROWN, *Bede*, 42-61, WARD, *Bede*, 41-87

BONIFACIO

a) La vida

Bonifacio (680-754), cuyo nombre era Wynfrith, había nacido en la parte sudoccidental de Inglaterra; desde los siete años es educado en el monasterio de ad-Escanastre (Exeter) según su biógrafo Willibald. Fue enviado a Nhutschelle, en Hampshire, donde demostró notables capacidades intelectuales bajo la guía del abad Wynbert y llega a ser maestro de escuela. Fue ordenado sacerdote a los treinta años, llevando vida monástica durante todo el resto de su carrera (Holdsworth).

Poco después del 710 fue elegido legado del clero sajón occidental para presentarse a Berhtwald, arzobispo de Canterbury, con el fin de conseguir una decisión sobre un problema que causaba división entre ellos. Esto parece que le hizo concebir la idea de convertirse en misionero para los pueblos todavía paganos de Europa central. En el 716 hizo su primer viaje misionero a Frisia. Este intento fracasó al no encontrar acogida en la corte del rey Radbod. Dos años después, rechazando ofertas de promoción en la Iglesia de Inglaterra, hizo un viaje a Roma, donde encontró amigos anglosajones, en particular a Bugga. Le fue concedida autoridad papal para intentar la conversión de los turingios. Su misión, iniciada en el 719, tuvo éxito en diversas regiones, incluidas las fronteras meridionales de Frisia, donde Radbod había muerto entre tanto, y la Iglesia pudo florecer con el episcopado de Willibrord. En el 722 volvió a Turingia, donde consiguió muchas conversiones; luego envió a Binna, compañero suyo de misión, para hacer una relación al papa de los progresos realizados. El papa Gregorio II lo conocía ya por su fama y le pidió que fuese a Roma en el 723 concediéndole pleno apoyo papal para su trabajo y latinizando su nombre en el de Bonifacio.

Bonifacio se presentó entonces a Carlos Martel con cartas de recomendación, pues tenía necesidad de su permiso para llegar a ser obispo entre los habitantes de Hesse. El papa deseaba enviar un obispo anglosajón a la zona, porque las precedentes conversiones habían sido realizadas por misioneros celtas y ahora quería asegurarse de que, tras la plena conversión, aquellas regiones fuesen fieles a Roma. Esto causó resentimientos entre el clero que anteriormente había estado trabajando en la región. Graves dificultades surgieron en el 726 cuando Bonifacio rebautiza a los que habían sido bautizados por casados, a los que llama «sacerdotes adúlteros e indignos». Sobre este punto fue corregido por el papa, al no haber comprendido que el don de la gracia viene dado en el nombre de la Trinidad, aunque el bautizante sea indigno.

Bonifacio, cuyas cartas lo muestran en constante lucha para erradicar el persistente paganismo de sus convertidos germanos, llevó a cabo un audaz gesto respecto al culto indígena al abatir la Encina de Thor en Geismar. Como resultado consiguió muchas conversiones. Muy pronto consiguió iniciar el establecimiento de un sistema organizado de gobierno eclesiástico. En el 732 Gregorio III, que había sucedido a Gregorio II, le envía el palio y lo nombra arzobispo de todas las tribus germánicas, por cuya conversión trabajaba.

Por el éxito obtenido, después de la muerte de Carlos Martel en el 741, se le pidió que reformara la Iglesia franca. Hacia el 743 fundó la gran abadía de Fulda (*Epistulae* 70, 71, 73) y hacia el 747 llega a ser arzobispo de Maguncia. Su impulso, sin embargo, hacia su antigua actividad misionera permaneció fuerte y regresó a Germania, donde fue martirizado por una banda de frisones paganos.

Bibliografía general T. WRIGHT, *Biographia Britannica Literaria Vol 1 Anglo-Saxon Period* (London 1842) 308-334; G KURTH, *Saint Boniface (680-755)* (Paris ²1902); J. M. WILLIAMSON, *The Life and Times of Saint Boniface* (Ventnor 1904); WILLIBALD, *Vitae sancti Bonifatii Archiepiscopi Maguntini*, ed W. Levison (MGH) (Hannover 1905) 1-58, G. F BROWNE, *Boniface of Crediton and his Companions* (London 1910), M. MANITIUS, 1, 142-152 y passim; A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5 vols. (Leipzig 1904-1912) 1, 448-594 y passim, 2, passim, *The Life of Saint Boniface*, trad G. W. Robinson (Cambridge, Massachusetts 1916), C. H. ROBINSON, *The Conversion of Europe* (London 1917) 356-380; F S. BETTEN, *St Boniface and St Virgil A Study from the Original Sources of Two Supposed Conflicts* (Benedictine Historical Monographs 2) (Washington, D.C 1927); E PFEIFER, *Bonifatius Sein Leben und Wirken*, 1936; W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946),

passim, E S DUCKETT, *Anglo Saxon Saints and Scholars* (New York 1947) 339-455, *Sankt Bonifatius Gedenkgabe zum 1200 Todestag* (Fulda 1954), D PONTIFEX, *St Boniface* (London 1954), *Bonifatius, Wamderer Christi*, eds A Erdle H Butterwegge (Paderborn 1954), G W GREENAWAY, *Saint Boniface* (London 1955), H HALBERTSMA, *Bonifatius' levenseinde in het licht der opgravingen* De vrije Fries 44 (1960) 5-46, H SCHULUNG, *Die Handbibliothek des Bonifatius* Archiv fur Geschichte des Buchwesens 4 (1961 1963) 286 348, M TANGL, *Studien um den heiligen Bonifatius*, en *Das Mittelalter in Quellenkunde und Diplomatik*, Ausgewahlte Schriften (Graz 1966) 25-272, *Willibald's Life of Boniface*, en *Anglo-Saxon Saints and Heroes*, trad de C Albertson (New York 1967) 297 314, F M STENTON, *Anglo Saxon England* (Oxford [3]1970), J M WALLACE-HADRILL, *A Background to St Boniface's Mission*, en *England before the Conquest Studies in Primary Sources presented to Dorothy Whitlelock*, eds P Clemoes-K Hughes (Cambridge 1971) 35 48 (reed en su *Early Medieval History* [Oxford 1975] 138-154), T SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg im Breisgau 1954), D KEEP, *St Boniface and his World* (Exeter 1979), T REUTER (ed), *The Greatest Englishman Essays on St Boniface and the Church at Crediton* (Exeter 1980), J C SLADDEN, *Boniface of Devon Apostle of Germany* (Exeter 1980), *The Life of St Boniface by Willibald*, trad de C H Talbot, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (London 1954) 23 62, E W F TOMLIN, *The World of St Boniface* (Exeter 1981), K U JASCHKE, *Bonifatius (Winfrith)* TRE 7, 69 74, N HOWE, *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England* (New Haven 1989) passim, BRUNHOLZL I/1, 221-224, I/2, 680 755 y passim, H MAYR-HARTING, *St Boniface Mirror of English History*, en *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (London [3]1991) 262 273

Estudios teologicos J LECLERCQ, *Témoins de la spiritualité occidentale* (Paris 1965) 9 38, J B RUSSELL, *Saint Boniface and the Eccentrics* Church History 33 (1964) 235-247, O BERTOLINI, *Il dramma di Bonifacio* Bull dell' Ist Stor Ital per il Medioevo e Arch Murat 78 (1967) 21 44, H U RUDOLF, *Apostoli gentium Studien zum Apostelepitheton unter besonderer Berucksichtigung des Winfried Bonifatius und seiner Apostelbeinamen* (Goppinger Akademische Beitrage 42) (Goppingen 1971), A ANGENENDT, *Bonifatius und das Sacramentum initiationis* RQA 72 (1977) 133 183, K GAMBER, *Liturgiebucher der Regensburger Kirche aus der Agilolfinger und Karolingerzeit* Scriptorium 30 (1976) 3-25, en las pags 5-7 (Das Regensburger Bonifatius Sakramentar), G W OLSEN, *St Boniface and the vita apostolica* ABR 31 (1980) 6 19, L VAN PADBERG, *Heilige und Familie Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schulerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger* (Munster 1980), F NEISKE, *Vision und Totengedenken* Fruhmittelalterliche Studien 20 (1986) 137-185, en las págs 137 152, S FOOT, *«By Water in the Spirit» The Administration of Baptism in the Early Middle Ages*, en *Pastoral Care before the Parish*, eds J Blair-R Sharpe (Studies in the History of Early Britain) (Leicester 1992) 171 192, P KEHL, *Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754 1200)* (Fulda 1993)

Estudios sobre la mision e influjo de la acción misionera J F BOHMER, *Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischofe von Bonifatius bis Uriel von Gemmingen, 742?-1514*, vol 1, ed C Will (Innsbruck 1877), G SCHNURER, *Bonifatius Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum* (Mainz 1909), J J LAUX, *Der heiligen Bonifatius, Apostel der Deutschen* (Freiburg i B 1922), F FLASKAMP, *Das hessische Missionswerk des heiligen Bonifatius* (Duderstadt 1926), ID , *Missionsmethode des heilige Bonifatius* (Hildesheim 1929), H NOTTARP, *Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8 Jahrhundert* (Stuttgart 1920), T SCHIEFFER, *Bonifatius und Chrodegang Angelsachsen und Franken Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8 Jahrhunderts* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Geistes und Sozialwissenschaftliche Klasse 20) (Mainz 1950) 1427 1539, en las págs 1431-1471 (reed en *Monchtum und Gesellschaft im Fruhmittelalter*, ed F Prinz [Darmstadt 1976] 112-150), ID , *Winfried Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg i B 1954), J LORTZ, *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes* (Wiesbaden 1954), M COENS, *St Boniface et sa mission historique d'apres quelques auteurs recents* AB 73 (1955) 462 495 (reseña de estudios), R E SULLIVAN, *The Papacy and Missionary Activity in the Early Middle Ages* MS 17 (1955) 46 106, F PRINZ, *Fruhes Monchtum im Frankenreich Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4 bis 8 Jahrhundert)* (Munchen 1965) 231-262 y passim, H LOWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifatius Ihre Bedeutung fur die Missionsgeschichte ihrer Zeit* SSAM 14 (1966) 217 261, P P V VAN MOORSEL, *Willibrord en Bonifatius* (Bussum 1968), C H TALBOT, *St Boniface and the German Mission* Studies in Church History 6 (1970) 45-57, D GROSSMANN, *Wessen und Wirken des Bonifatius, besonders in Hessen und Thuringen* Hessisches Jahrbuch fur Landesgeschichte 6 (1956) 232-252, G ARNALDI, *Bonifacio e Carlomagno* SSAM 20 (1972) 15 39, K U JASCHKE, *Bonifatius und die Konigssalbung Pippins des Jungeren* Archiv fur Diplomatik 23 (1977) 25 54, H J SCHUSSLER, *Die frankische Reichsteilung von Vieux-Poiters (742) und die Reform der Kirche in den Teilreichen Karlmanns und Pippins Zu den Grenzen der Wirksamkeit des Bonifatius* Francia 13 (1986) 47 112, F STAAB, *Die Grundung der Bistumer Erfurt, Buraburg und Wurzburg durch Bonifatius im Rahmen der frankischen und papstlichen Politik* AMRKG 40 (1988) 13-41

b) **Las obras**

1 *Cartas*

La copiosa correspondencia de Bonifacio, que aborda una serie de cuestiones concernientes a la disciplina y a la praxis

eclesial, está dirigida al papa o a los amigos de Inglaterra. En numerosos casos encuentra que los convertidos habían sido bautizados por personas no autorizadas o por herejes o por personas indignas (*Epistulae* 18, 54 y cf. *supra*). No sabemos cuál es el tipo de indignidad en los sacerdotes que tanto preocupa a Bonifacio, a excepción de las alusiones a sus extraños regímenes alimenticios o a que algunos dicen que los adúlteros y los asesinos pueden ser sacerdotes (*Epistula* 51); su preparación cultural no parece que haya profundizado en las discusiones de estos argumentos por parte de Agustín. Tenía el apoyo papal para conservar una prudente relación con ellos (*Epistulae* 18, 51, 52). La disciplina católica romana prohibía el matrimonio de personas con «parientes» espirituales como los padrinos, lo que les situaba espiritualmente dentro de los grados prohibidos a una futura esposa (*Epistula* 33). En otros casos, el vínculo de parentesco era demasiado estrecho como para permitir el matrimonio entre cristianos, pero no entre germanos. Bonifacio tenía dificultades en este terreno, porque era muy consciente de que su conocimiento del derecho canónico era inadecuado.

Escribió diversas cartas para pedir luz, aunque sin alcanzar una solución satisfactoria (*Epistulae* 23, 24, 25). Muchas costumbres germanas presentaban especiales dificultades. Algunas tribus germanas comían carnes prohibidas por las leyes alimenticias del Antiguo Testamento (*Epistula* 87). En algunos lugares el cristianismo solamente había recubierto el paganismo, que persistía en sus prácticas; miembros del clero llevaban una vida relajada o inmoral (*Epistulae* 50, 51, 80, 91).

Uno o dos casos de «indignidad» en los sacerdotes resultaron de tal gravedad que Bonifacio decidió someter su comportamiento al sínodo de Roma del 745, en que fueron condenados. La predicación de Aldebert y de Clemente entre los francos creaba confusión entre los fieles, pues favorecía prácticas extracanónicas. Aldebert parece que enseñaba haber sido inspirado personalmente y constituía un peligro para el orden establecido; entre tanto Clemente, que procedía de la tradición celta, enseñaba el matrimonio del clero y la redención universal, incluida la de los malvados (*Epistula* 47).

Los vínculos de Bonifacio con Inglaterra permanecieron fuertes. En la *Carta* 78 a Cutberto, arzobispo de Canterbury, Bonifacio expresa su malestar por la inmoralidad, la embriaguez y el lujo de los vestidos en Inglaterra. También se muestra preocupado por las mujeres que se dirigen en peregrinación a Roma, pues pueden caer en peligros (*Ep.* 78). También se

mostró diligente en reprochar al rey Ethebald de Mercia los vicios y abusos de que había oído hablar y de que el rey era culpable. En la *Carta* 57 (cf. 58, 59) escribe junto con otros cinco obispos de Germania, los cuales eran como él de origen anglosajón, para exhortar al rey a la reforma basándose en testimonios bíblicos. Estaba preocupado por dar seguridad y protección a sus colaboradores procedentes de Inglaterra en la tarea misionera. La *Carta* 76 está dirigida al abad Fulrad de St. Denis (Paris), pero tiene claramente la intención de llamar la atención del rey Pipino. En ella pide que el inglés Lul sea nombrado su sucesor. A través de la correspondencia se manifiesta un continuo intercambio de regalos con sus amigos ingleses (libros y vestidos), incluidas especies, incienso, vino del continente, una pareja de halcones para dos reyes (Ethelbert de Kent, *Epistula* 85, y Ethelbald de Mercia, *Epistula* 55).

Un grupo de cartas trata del intercambio de manuscritos. Egbert de York le había enviado algunos, y él se lo agradece pidiéndole algunos comentarios de Beda. Intenta tener copia de las instrucciones de Gregorio Magno a Agustín, cuando éste era misionero en Inglaterra y tenía sus mismos problemas. Pidió al abad Duddo un comentario a las cartas paulinas. Como su vista era débil, solicita copias de los libros de los profetas en letras grandes (*Epistulae* 33, 34, 54, 63, 74, 75).

Obras escogidas: BONSER 5266-5362; J. A. GILES, *Sancti Bonifacii archiepiscopi et martyris opera*, 2 vols. (*Patres Ecclesiae Anglicanae*) (Oxford 1844); E. DUMMLER, MGH, PLAC, 1 (Berlin 1881) (poesía y adivinanzas); TANGL (cartas); R. RAU (ed.), *Briefe des Bonifatius. Willibalds Leben des Bonifatius, nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten* (Darmstadt 1968).

Ediciones: J. A. GILES, *Sancti Bonifacii archiepiscopi et martyris opera*, 2 vols. (*Patres Ecclesiae Anglicanae*) (Oxford 1984) 1, 25-289; PL 89, 669-804; TANGL; R. RAU, edición y traducción alemana; F. UNTERKIRCHER, *Sancti Bonifacii Epistolae. Codex Vindobonensis 751 der Österreichischen Nationalbibliothek* (Codices selecti phototypice impressi 24) (Graz 1971).

Traducciones: E. KYLIE, *The English Correspondence of St. Boniface* (London 1911) (textos escogidos en inglés); RAU, *supra* (alemán); E EMERTON, *The Letters of St. Boniface* (New York 1940) (textos escogidos en inglés); C. H. TALBOT, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (London 1954) (textos escogidos en inglés); D. WHITELOCK (textos escogidos en inglés).

Estudios: M. TANGL, *Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe:* Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde

40 (1914-1915) 639-790, 41 (1916-1917) 23-101; G LA PIANA, *A Note on the Chronology in the Letters of St Boniface* Speculum 17 (1942) 270-272; H. FRANK, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und das von ihm benutzte Sakramentar*, en *Sankt Bonifatius 754-1954* (Fulda 1954) 58-88; F. FLASKAMP, *Der Bonifatiusbrief von Herford* Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962) 315-334; W KELLY, *Pope Gregory II on Divorce and Remarriage* (AG 203) (Roma 1976) (carta al papa Gregorio II); F. HOCKEY, *St Boniface in his Correspondence*, en *Benedict's Disciples*, ed D H. Farmer (Leominster 1980) 105-117; E. DEKKERS, *«Benedictiones quas faciunt Galli» Qu'a voulu demander saint Boniface?*, en *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert Traube-Gedenkschrift*, eds. A. Lehner-W. Berschin (St Ottilien 1989) 41-46; A. CLASSEN, *Frauenbriefe an Bonifatius Frühmittel Literat aus literarhistorischer Sicht* Archiv fur Kulturgeschichte 72 (1990) 251-273, J. L. SAENZ RUIZ-OLALDE, *Correspondencia de San Bonifacio con el Papa San Zacarías (741-752)*, en *Hispania Christiana Estudios en honor del Prof Dr José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario* (Düsseldorf 1990) 217-237; C. FELL, *Some Implications of the Boniface Correspondence*, en *New Readings on Women in Old English Literature*, eds H. Damico-A H. Olsen (Bloomington, Indiana 1990) 29-43, en las págs. 30-32; R. MCKITTERICK, *Frauen und Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, en *Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter*, ed H. W. Goetz (Köln 1991) 65-118, en las págs 104-105.

2. *Sacramentarium*

Algún progreso se ha realizado en la reconstrucción del sacramentario empleado por Bonifacio en su tarea misionera. Parece que asumió el texto del antiguo gelasiano, entre los años 738 y 751-754 (Frank).

3. *Ars Grammatica*

Bonifacio es el autor de una *Ars grammatica*, que discute nombres, verbos y preposiciones; va precedida por una carta dedicatoria a Sigeberto. Además contiene versos dedicados a Duddo, escritos de tal manera que en el centro, con más líneas, se forme una cruz con las palabras *Iesus Christus* dispuestas tanto en sentido vertical como horizontal, cruz engastada en los versos.

Ediciones *Epistola ad Sigeberhtum, Ars Grammatica, Carmen Figuratum, Epistola ad Duddum.* RAU, *supra*, 359-368; G. J GEBAUER-B. LOFSTEDT (eds.), CCL 113B, 3-6 (carta y poema a Duddo) 9-99 (*Ars grammatica*).

Traducción alemana RAU, *supra*.

Estudios ROGER, 310-313, 334-336 y passim; N. FICKERMANN, *Der Widmungsbrief des heiligen Bonifatius* Neues Archiv der Gesellschaft für altere deutsche Geschichtskunde 50 (1933-1935) 210-221; G. J. GEBAUER, *Prolegomena to the Ars Grammatica Bonifatii* (Chicago 1942) (tesis defendida en la Universidad de Chicago, 1940), W. A ECKHARDT, *Das Kaufunger Fragment der Bonifatius-Grammatik* Scriptorium 23 (1969) 280-297; V. LAW, *The Ars Bonifacii A Critical Edition with Introduction and Commentary on the Sources*, Ph. D. Diss University of Cambridge 1978, ID., *The Transmission of the Ars Bonifacii and the Ars Tatuini* RHT 9 (1979) 281-288; ID., *The Insular Latin Grammarians* (Studies in Celtic History 3) (Woodbridge 1982) 77-80; ID., *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs. 62-64 y passim; M. IRVINE, *The Making of Textual Culture «Grammatica» and Literary Theory, 350-1100* (Cambridge Studies in Medieval Literature 19) (Cambridge 1994) 298-305.

4. *Caesurae Versuum (Ars metrica)*

A Bonifacio se le atribuye también una *Ars metrica* compuesta con fines didácticos cuando estaba en Nhutschelle (*Epistula* 98). Un breve tratado se ha conservado en Codices Vat. Pal. Lat. 1753, 114-116, con la atribución: *incipiunt caesurae versuum sancti Bonifacii De metris Quare poeta* (Rau, 368-369).

Ediciones H. KEIL (ed.), *Grammatici Latini* 6 (Leipzig 1857-1880) 645; *Scriptores Latini Rei Metricae*, ed T. Gaisford (Oxford 1837) 577-585; A. WILMANNS: Rheinisches Museum fur Philologie 23 (1868) 403 (*Ars metrica*); CCL 133B, 109-113 (*Ars metrica*).

Estudios ROGER, 364, V. LAW, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs. 64-66.

5. *Otras composiciones poéticas*

Cf. *Epistola ad Sigeberhtum*, *Epistola ad Nithardum* (Tangl, n.9), *Epistola ad Eadburgam* (Tangl, n.10), *Epistola ad Papam Zachariam* (Tangl, n.50) y los *Aenigmata*.

Ediciones E. DUMMLER, MGH, PLAC. 1, 18 (Carta a Nithard), 19 (Carta al papa Zacarías); véase supra *Ars grammatica* para la *Epistola ad Sigeberhtum* y las *Epistolae* para la *Epistola ad Nithardum* y la *Epistola ad Papam Zachariam*.

Estudios M MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 505-506; M R. JA-

MES, *Boniface's Poem to Nithardus* EHR 29 (1914) 94, I. SCHROBLER, *Zu den Carmina Rhythmica in der Wiener Handschrift der Bonifatiusbriefe (Monum Germ AA XV, 517 ff) oder uber den Stabreim in der lateinischen Poesie der Angelsachsen* Beitrage zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Tubingen, 79 (1957) 1-42, en las págs. 16-17, A. RUPPEL, *Der heilige Bonifatius als Dichter*, en *Universitas dienst an Wahrheit und Leben Festschrift fur Dr Albert Stohr*, 2 vols. (Mainz 1960) 2, 28-41, R. PATZLAFF, *Otfrid von Weissenburg und die mittelalterliche Versus-Tradition* (Hermae 35) (Tubingen 1975) 221-223; M LAPIDGE, *Autographs of Insular Latin Authors of the Early Middle Ages*, en *Gli autografi medievali problemi paleografici e filologici* (Quaderni di cultura medio latina 5) (Firenze 1994); A. ORCHARD, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 61-63.

Aenigmata

Ediciones GILES 2, 109-115, E. DUMMLER, MGH, PLAC (Berlin 1881) 1, 3-15, F. GLORIE, *Collectiones aenigmatum merovingicae aetatis*, CCL 133, 273-343; RAU, *supra*, 369-373 (parcial).

Traducciones alemanas K. I MINST; RAU, *supra* (parcial); GLORIE, *supra* (reed. de Minst).

Estudios M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 506-508, L TRAUBE-E. DUMMLER, *Die alteste Handschrift der Aenigmata Bonifatii* Neues Archiv der Gesellschaft für altere deutsche Geschichtskunde 27 (1901-1902) 211-216; C. E FINCH, *The Text of the Aenigmata of Boniface in Codex Reg Lat 1553* Manuscripta 6 (1962) 23-28; LAPIDGE-ROSIER-WRIGHT, 67, Z. PAVLOVSKIS, *The Riddler's Microcosm From Symphosius to St Boniface* CM 39 (1988) 218-251; A. ORCHARD, *After Aldhelm The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter* Journal of Medieval Latin 2 (1992) 96-133, en las págs. 103-107, ID., *Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 248-453.

Scholia

Ediciones E. RANKE, *Inclytae Universitati Literarum Berolinensi, Idibus Octobrius A MDCCCLX semisaecularia Specimen codicis Novi Testamenti Fuldensis* (Marburg 1860) 19-31.

MSS: Fulda, Landesbibliothek, MS Bonifatianus I (CLA, VIII, 1196), glosas a la *Epistola* de Santiago en los folios 435v-441v.

Estudios· W. M. LINDSAY, *Early Irish Minuscule Script* (Oxford 1910) 10-12; M. B PARKES, *The Handwriting of St Boniface a Reassessment of the Problems*. Beitrage für Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 98 (1976) 161-179, en las págs. 161-165 (reed. en M. B. PARKES, *Scribes, Scripts and Readers Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts* [London 1991])

6. *Sermones*

Una colección de quince sermones se encuentra bajo el nombre de Bonifacio y fue publicada por Giles. Son atribuidos a Bonifacio en los manuscritos Vatic. Regin. 214 de Lorsch; Martinkloster en Maguncia, 467 y 562; el decimoquinto se encuentra en el Vat. Pal. Lat. 485 junto con la gramática de Bonifacio.

El primero de estos sermones trata de los artículos del credo; el segundo sobre la Navidad, Adán y Cristo; el tercero habla de la doble obra de justicia al evitar el pecado y realizar el bien; el cuarto, sobre las bienaventuranzas, discute el papel de la confesión como medio para obtener el perdón de los pecados. En el quinto sermón, Bonifacio describe la relación entre las buenas obras y la fe viva y exhorta al pueblo para que aprenda la oración del Señor y el credo y para que reciba la comunión cuando sea posible; insiste en afirmar que la confirmación no puede ser reiterada. El sexto habla de los principales pecados, entre los cuales el más grave es la idolatría. El séptimo concierne a la fe y a la caridad; el octavo trata de cómo llevar una buena vida; el noveno sobre los diferentes órdenes de la Iglesia y sus respectivas funciones, en la única fe vivida en el amor. El décimo sermón explica que el hombre fue creado a imagen de Dios, pero cayó en el pecado; Cristo ha sufrido por nosotros, y nosotros debemos estar dispuestos a sufrir por él. El undécimo es el relato de dos reinos, uno de este mundo y otro del mundo futuro. El duodécimo es una exhortación al ayuno durante la cuaresma; el decimotercero también se ocupa del ayuno; el decimocuarto, sobre la Pascua y sobre el modo en que la resurrección de Cristo es prenda para nosotros. Finalmente, el decimoquinto hace un elenco de las obras del demonio a las que se renuncia en el bautismo: idolatría, homicidio, falso testimonio, magia, etc.

CORRESPONDIENTES DE BONIFACIO, DE ALDELMO Y OTROS ESCRITORES INGLESES

BUGGA (Heaburg). En torno a los años 720-722, la monja Bugga escribe a Bonifacio para tranquilizarlo, pues, aunque todavía no ha logrado obtener la copia de los *Sufrimientos de los mártires* que le había solicitado, está empeñada en encontrar una y se la enviará en cuanto sea posible. Ella, a su vez, le pide a cambio que mantenga la promesa y le envíe algunos fragmentos escogidos de la Escritura. Le pide además que celebre misas por uno de sus parientes que había fallecido, enviándole también dinero y un mantel de altar, como el mejor regalo que le puede hacer. Bugga se une a la abadesa Eangyth al enviarle otra carta (cf. *infra).*

BURGINDA. Monja quizás de Bath Abbey, de finales del siglo VII o de comienzos del VIII; mujer de una cierta cultura y enamorada de la poesía latina clásica. Una carta a Bonifacio (ed. Sims-Williams; Lapidge, *Present State*, 51).

CENAE. Monja que escribe a Bonifacio entre los años 720-750, enviándole también regalos y prometiéndole oraciones y hospitalidad en el caso de que envíe a alguno de los suyos a Inglaterra.

CEOLFRITH. Abad de Jarrow († 716), que desde su fundación es casa gemela del monasterio de Wearmouth. Forma y educa a Beda desde su infancia. Se preocupó de favorecer los estudios y de enriquecer las bibliotecas de Wearmouth y de Jarrow (Plummer I, 395 y la *Vīta* anónima). Su muerte sucede en Langres durante un viaje hacia Roma con una bella copia de la Vulgata realizada en el *scriptorium* de Wearmouth-Jarrow (el códice Amiatinus) como regalo. Ceolfrith es autor de una carta sobre la controversia pascual escrita en respuesta a una petición de aclaración que le había hecho el rey de los pictos. Realzó la praxis romana, afirmando que ninguna autoridad humana puede modificar la tradición apostólica. Pidió al rey y a su pueblo que se esforzasen por conservar en todo la unidad de la Iglesia católica y apostólica.

CUTBERTO. Arzobispo de Canterbury (en torno al 740-760). Escribió sobre la muerte de Bonifacio a Lul y a sus compañeros, prometiendo cuidado fraterno y pastoral a su grey y diciendo que un sínodo general había establecido el día de la celebración del martirio de Bonifacio. La carta se extiende a propósito de los resultados misioneros y del ejemplo de este santo hombre.

DANIEL. Fue consagrado obispo de Winchester y recibió una parte de la diócesis de los sajones occidentales cuando fue dividida en dos en el año 705; Aldelmo tenía la otra parte. En el momento en que Beda terminó su *Historia ecclesiastica*, Daniel era también obispo de la isla de Wight (*Hist. eccl.* 5, 23). Conservamos tres cartas de Daniel a Bonifacio. Su contenido implica que fueron más. La primera, escrita hacia el 718, cuando Bonifacio es todavía el sacerdote Wynfrith, lo recomienda al rey, príncipes, obispos y abades; es una especie de salvoconducto. En la segunda, cinco o seis años después, Daniel se extiende en dar a Bonifacio consejos útiles para su misión: no provocar a los paganos sobre las genealogías de sus dioses, sino mostrarles que dioses «nacidos» tienen un comienzo y ayudar así a sus mentes a dirigirse al Creador, del que todas las cosas tomaron principio. Además debe hacer notar que los dioses, que, según ellos, tienen poder para premiar y castigar, son impotentes contra los cristianos. Si los paganos dicen que ellos han dado siempre culto a estas divinidades, Bonifacio debe explicar que el paganismo se había difundido por todas partes hasta que Dios iluminó las mentes de los hombres con la encarnación de su Hijo. Estos consejos sugieren que Bonifacio estaba empeñado en conquistar las mentes y los corazones a una fe duradera. Al tiempo de la redacción de la tercera carta (742-746) había cambiado el tipo de dificultades de Bonifacio. Entre los sacerdotes con los que trabajaba había homicidas y adúlteros que no se habían arrepentido; otros, incluso fieles, no tenía una fe correcta. Daniel responde aconsejándole que no se aleje de estos cristianos caídos; Cristo ha comido con los pecadores para poder instruirlos. Trigo y cizaña deben crecer juntos hasta la siega. Hay instrumentos para la disciplina en la vida de la Iglesia. Bonifacio debe ejercitarse con inteligencia, trabajando junto a estos hombres para ganarse su confianza y su condescendencia. Daniel, en esta última carta, escrita cuando estaba gravemente enfermo, muestra sentido práctico y conocimiento de los Padres.

EANGYTH (Heaburg). Hacia el 719-722 la abadesa Eangyth escribió a Bonifacio junto con su «única hija» Bugga (Heaburg) (cf. *supra*) para agradecerle su carta laudatoria y de ánimo. Describen la pobreza y las dificultades en que viven y la pérdida de parientes. Le dicen que anhelan un viaje a Roma como peregrinas para recibir allí la absolución. Le dan el nombre de Denwald, un amigo y pariente, que podría unirse a él en su misión y le piden que lo reciba con benignidad y lo guíe para que se una al sacerdote Bertheri, un experto misionero.

«EDDIO» STEPHANUS. A este monje de Ripon se le atribuye la *Vita* del controvertido obispo Wilfred, que fue expulsado de diversas sedes por el rey y concilios locales, y que siempre recurría al papa para que apoyase su posición (Greenfield y Calder, 16).

EADBURGA (Egburg). Entre el 716 y el 720 Eadburga escribe como la «más humilde» de las discípulas de Bonifacio. Éste tuvo afecto por su hermano, ya muerto, y ella había perdido a una hermana. Por el disgusto escribió a Bonifacio pidiéndole oraciones y expresándole su amor y gratitud por su amistad y enseñanza. Ésta podría ser la abadesa de Thanet (Bonifacio, *Ep.* 27 [742-746] 14, 15), es decir, Heaburg, hija de Eangyth.

EUSEBIO (Hvaethebert) (en torno al 716) abad de Jarrow. *Aenigmata* (Bulletin du Cange index, 114).

FÉLIX. Escribió una *Vita* del noble Guthlac de Mercia, uno de los primeros ejemplos de Southumbria en seguir las huellas de San Antonio de Egipto, dejando el mundo para convertirse en anacoreta en los pantanos de East Anglia, donde es visitado durante toda su vida por demonios. La prosa latina es rebuscada como la de Aldelmo. Se hizo una traducción al antiguo inglés que tuvo éxito.

HYGEBURG de Heidenheim. Lapidge, *The Present Studies*, 51; E. Gottschaller.

LIOBA. Hija de un pariente de Bonifacio, escribió después del 732 para encomendar a sus parientes difuntos a sus oraciones y para que pidiese por ella misma. Empujada por Eadburga a componer poemas, envía algunos a Bonifacio junto con un pequeño regalo. Parece que se trata de la misma Lioba abadesa de Bischopsheim, a la que Bonifacio escribió en otra ocasión para concederle que una hermana suya fuese instruida por el sacerdote Torththat.

LUL (LULLUS). Discípulo y colega de Bonifacio en la misión y futuro obispo de Maguncia, pasó algún tiempo en Turingia por motivos de estudio, desde donde escribió a Bonifacio después del 732 para explicarle que no había realizado los progresos esperados, porque había sufrido una enfermedad en los ojos y jaquecas junto con fatiga mental. Le pide poder seguir todavía. Una carta posterior del mismo período, posiblemente de Lul, dirigida a una abadesa y a una monja, describe su peregrinación a Roma, cómo enfermó de peste y su largo período de convalecencia confiado a los cuidados de estas santas mujeres. Ambas cartas fueron acompañadas de poemas como regalo. Lul escribe también a su anterior maestro Dealwin para enviarle regalos y pedirle los escritos de Aldelmo, tanto en prosa como en verso, y así ser confortado en el exilio. En el mismo período, el monje sacerdote Ingalice responde a una carta suya en la que le había pedido oraciones de su comunidad por sus tribulaciones. Ingalice le asegura que la comunidad ora con celo y le envía regalos y saludos. Lul escribe a la monja Lioba (entre el 732 y el 754) para expresarle su continuo amor y oraciones y pedirle que le tenga informado de sus necesidades por medio del diácono Gundwin, que está a punto de regresar. Lul envía una carta también a Eadburga, abadesa de Thanet (745-746), junto con regalos, para pedirle oraciones y una carta suya. Estas cartas de Lul, cuando todavía era diácono, permiten ver el aspecto de una comunidad de recíprocas atenciones entre sí que Lul mismo califica como «los discípulos de Bonifacio». Se conservan también otras dos cartas, escritas a Lul ya obispo a la muerte de Bonifacio, una de Cutberto, arzobispo de Canterbury, y otra de Milret, obispo de Worcester.

SIGEBALD. Quizás abad de Chertsey, envía una petición a Bonifacio por medio del sacerdote Eo, entre el 732 y el 746. Expresa el deseo, curioso desde el punto de vista eclesiológico, de tener como obispos tanto a Bonifacio como a Daniel, el obispo local de Winchester. No dice cómo se puede realizar eso, más allá naturalmente del apoyo espiritual de Bonifacio.

TATWINE. Arzobispo de Canterbury (731-734). Poco se conoce de su vida, a no ser una breve referencia de Beda. Había nacido en Mercia y había sido sacerdote en el monasterio de Bredon durante un cierto tiempo. Fue consagrado arzobispo de Canterbury en el 731; viajó a Roma para discutir sobre la supremacía de York o de Canterbury. Escribió una *Ars grammatica (Ars Tatuini)* cuando todavía estaba en Bredon, quizás antes de finales del siglo VII, y añadió algunas glosas latinas del material de que disponía. Sus fuentes eran limitadas: las *Etymologiae* de Isidoro, la *Institutio de nomine* de Prisciano. Parece que llevó una copia de su gramática a Canterbury, y el texto llegó al continente por obra de los misioneros anglosajones. Ya sea en Canterbury, ya en el continente, se añadieron glosas en antiguo inglés (Law, ASE 1977). El texto se conserva con las glosas en los manuscritos Vat. Pal. Lat. 1746; Paris, BN lat. 17959; Carlsruhe, Fragm. Aug. 127; Paris, BN lat. 7560. La *Ars Tatuini* y la *Ars* de Bonifacio son las únicas gramáticas latinas que se pueden atribuir con certeza al siglo VIII inglés. Se ha dicho que fue Bonifacio quien llevó la obra de Tatwine al continente (S. P. Cobbs, *Prolegomena to the «Ars Grammatica Tatuini»*, Diss., [Chicago 1937] 32). Parece, sin embargo, más probable que las

dos gramáticas hayan viajado independientemente (Law, Rev. Hist. des textes 1979, 285ss). Las adivinanzas (*Aenigmata*) de Tatwine se han conservado en los manuscritos Cambridge Gg V. 35 y British Museum 12 C XXII. Son cuarenta, comenzando con un extenso *De philosophia*.

TORHTHELM. Obispo de Leicester, entre el 737 y el 741 escribe a Bonifacio para expresarle su cálida aprobación por su obra misionera.

WIEHTBERTH. Sacerdote de la abadía de Glatonbury, que se había unido a la actividad de Bonifacio, escribe a sus hermanos para informarles de su llegada y de la cálida acogida por parte de Bonifacio, que había salido a su encuentro. Pide que también se den noticias de su viaje a Tetta y a sus monjas.

Anónimos

1) *Liber monstruorum*. Esta obra se conserva en cinco manuscritos (Lapidge: *Studi Medievali* 1982, 163), cuya procedencia indica que se había difundido ampliamente por Europa en el siglo IX. Se basa en las *Etymologiae* de Isidoro y, por tanto, no puede ser anterior a la mitad del siglo VII. Parece que procede de Inglaterra (Lapidge, cit., 165-167). Consiste en un catálogo de ciento veinte maravillas, subdivididas en tres libros, que tratan respectivamente de los monstruos, las bestias y las serpientes. Depende de Isidoro, del libro XVI, 8 del *De civitate Dei* de Agustín, del *Physiologus* y de la *Epistola Alexandri ad Aristotilem*. Es muy escasa la probabilidad de que se pueda atribuir a Aldelmo (Lapidge, 169ss).

2) *Carta ad Andhune*. Entre las cartas de algún modo vinculadas a Bonifacio se conserva una escrita con cierta irritación en el 747 a Andhune para saber qué había sucedido con la promesa de los vestidos de Frisia y ofrece noticias sobre los desplazamientos de Bonifacio, que quizás había ido a una reunión mantenida por Pipino o quizás a una mantenida por Drogo.

3) *Vida de Ceolfrid*, abad de Wearmouth y Jarrow. Esta *Vita* anónima del abad de Beda fue compuesta entre el 716, muerte de Ceolfrid, y el 735, muerte de Beda, quizás hacia el final de ese período. El autor refiere el fin de Ceolfrid con gran vivacidad. La relación de esta *Vita* con el relato de Beda sobre Ceolfrid plantea algunos complejos problemas.

4) *Vita sancti Gregorii*. La vida de Gregorio Magno fue escrita en Whitby entre el 680 y el 704; incluye el relato de *Gregorio y los Anglos (Ángeles)* así como numerosos milagros (Greenfield y Calder, 15).

5) *Vita sancti Cuthberti*, escrita en Lindisfarne entre el 669 (fecha de la muerte de Cutberto) y el 705, por un monje desconocido, deseoso de hacer resaltar el carácter esencialmente irlandés de la austera vida del eremita inglés (Greenfield y Calder, 15).

AELFFLED de Whitby. Era hermana del rey Aldfrith e hija del rey Oswy. Nacida en el 654, es ofrecida como donada a la comunidad de Hartlepool y luego vivió como monja en Whitby bajo la abadesa Hild. A la muerte de ésta en el 680, Aelffled llega a ser abadesa. Está unida a la leyenda de Cutberto y conocida como sostenedora de Wilfred. Beda habla de ella en la *Historia* (3, 24 y 4, 24). Su carta dirigida a Adola, abadesa de Pfalsel, cerca de Treviri, la presenta como una abadesa inglesa en pereginación a Roma.

AETHILWALD. Estudiante de Aldelmo, al que dirige una carta (675-705), que incluye una serie de poemas, de los cuales el primero está compuesto en hexámetros. Los cinco poemas transmitidos con la carta en el manuscrito son todos octosílabos, y sólo dos parecen corresponder a las descripciones allí hechas.

EANWULF. De éste no se sabe nada, salvo que escribió al rey franco para celebrar las victorias sobre los antiguos sajones paganos, de los que se espera una próxima conversión.

Carta de un monje anónimo inglés a Lul. Escrita por un viejo amigo de la juventud en Malmesbury para presentarle los saludos del abad Hereca y de su comunidad así como para pedirle oraciones.

TEODORO de Tarso y Canterbury (602 aprox.-690). Era un griego de origen asiático que había estudiado en Tarso y en Atenas. Fue nombrado por Roma para la sede de Canterbury cuando aún no había sido siquiera ordenado subdiácono. Es enviado a Inglaterra con Benito Biscop y Adriano, que tenían la obligación de asegurarse de que no helenizara la Iglesia de Inglaterra. Comienza con una visita; fue responsable en el 673 de la reunión del sínodo de la Iglesia inglesa en Hertford y en el 680 convocó el de Hatfield. Sus discípulos propagaron algunos elementos de la cultura griega en Inglaterra: Juan de Beverley († 721), obispo de Hexham y luego arzobispo de York; Berhtwald; Oftfor († 692), obispo de Worcester; Tobías († 721), obispo de Rochester, considerado por Beda como conocedor del griego; Aldelmo (cf. *supra*); Albino († 692), que dirige la

escuela del monasterio de San Agustín en Canterbury como sucesor de Adriano y también él, según Beda, conocedor del griego.

La autenticidad de sus obras es discutida. Se le atribuye una carta conservada en el capítulo 43 de la *Vida de Wilfrid* de Eddio Stephanus. Los decretos del Concilio de Hertford son citados por Beda (*Hist eccl* 4, 5). El sínodo de Hatfield afirma lealtad a las decisiones de los primeros cinco concilios ecuménicos y al sínodo de Letrán del 649, pero publica una nueva redacción de la profesión de fe. Un penitencial, quizás editado por Eoda, un discípulo de Teodoro en la Northumbria, puede reflejar sus directrices. Al final de su penitencial, en el manuscrito del Corpus Christi College, Cambridge 320, se conserva un poemita que quizás tiene mayores probabilidades que estos textos de ser de Teodoro.

HWAETBERHT (Eusebio) de Jarrow. Este abad de Jarrow, de los tiempos de Beda, probablemente es el mismo Eusebio al que se refiere en sus comentarios a los Hechos y al Apocalipsis y en el prefacio al libro cuarto del comentario a Samuel. Es ciertamente el autor de un grupo de adivinanzas conservadas con las de Tatwine. Eusebio confiere un sabor edificante al juego de las adivinanzas con el recurso a seleccionar temas como Dios, ángel, demonio, hombre, cielo, tierra. En la *Historia abbatum* se conserva parte de una carta suya, que recomienda al abad Ceolfrid al papa.

WIHTBERTH Al poco de haber marchado a trabajar como misionero con Bonifacio, escribe al abad y a los monjes de Glastonbury para expresar su adhesión a ellos y describir las dificultades y las alegrías de su nueva vida.

EGBERT Arzobispo de York, destinatario de una carta de Beda que censura las deficiencias de la Iglesia de Northumbria sosteniendo que las necesidades pastorales requieren más sedes episcopales.

MILRED Autor de una elegante carta de condolencia a Lul por el martirio de Bonifacio en el 754, al que había visitado en Germania el año anterior. Dejó también algunos versos.

CYNEHEARD Obispo de Worcester del que se conserva una carta de acompañamiento de regalos.

CYNEBERG Se ha conservado una carta que a la abadesa Cyneberg dirigieron Donehard, Lul y Burghard, que podían ser hermanos carnales. Burghard, después obispo de Würzburg (742-753), tiene ciertamente orígenes ingleses. La carta cuenta que los tres habían ido a unirse a Bonifacio en su actividad misionera y le pidieron que enviase luego a Begiloc y Man, que

habían sido liberados por Lul y por el padre de Cyneberg; envían también regalos.

WALDHERE Obispo de Londres, se conserva de él una carta escrita después de la ascensión al trono de Kenred de Mercia y antes de la división de la diócesis de Wessex (704-705). Pide consejo a Berhtwald sobre el comportamiento que se ha de mantener en la reunión próxima entre los jefes de Wessex y los de los sajones orientales, que andaban en desacuerdo sobre varias cuestiones.

BERHTGYTH Autora de dos cartas a su hermano para lamentarse de su separación causada por un largo trecho de mar. Aunque había sido colmada por la gracia de Dios, había sido abandonada por sus padres, viviendo sola toda la vida. Le suplica que le permita visitarlo o que él se dirija a donde ella. Las dos cartas contienen también versos.

FRIGULUS (s. VIII). Es una figura embarazosa en cuanto que aparece solamente como una de las fuentes de la *Expositio* del siglo IX de Zmaragdus Su *Comentario al leccionario* debía de pertenecer a este período.

WIEHTBERHT Sacerdote que, según escribe, estuvo en territorios paganos (sajones), donde había sido bien recibido por Bonifacio.

CYNEWULF Rey de Essex, escribe a Lul, sucesor de Bonifacio, para someterse a él, dispuesto a todo para «mutua consolación» y para pedirle oraciones.

ALHRED y *OSGIFU,* rey y reina de Northumbria, escriben a Lul para asegurarle su interés por las peticiones para los monasterios sujetos a la autoridad del rey y para pedirle sus oraciones.

Vita antiquissima sancti Gregorii. Juan Diácono, autor, hacia el 870, de la *Vita* de Gregorio Magno, menciona anteriores Vidas. Una de ellas puede ser la mencionada por Pablo Diácono (725 aprox.-800). Nos queda una Vida sajona en el manuscrito St. Gall 567, posterior al 680 porque habla de la traslación de las reliquias del rey Edwin, acaecida en tiempos de Aelffled, abadesa de Whitby. Su autor habla de Whitby como *nostrum coenobium*; conoce y describe diversas obras de Gregorio. Dedica una parte extensa a la misión en Inglaterra, recogiendo el relato de *Gregorio y los Anglos (Ángeles)* y algunos milagros.

HYGEBURG de Heidenheim. Esta sajona, autora de dos biografías, deja Inglaterra para ir a Germania, donde se establece en torno al 751 como monja de Heidenheim, bajo la abadesa Waldeburga, hermana de Wynnebald, que llegó a ser monja después de la muerte de aquélla. Hygeburg, en la *Vida de Willibald,* trata sobre todo de sus viajes a Roma, Tierra Santa, Italia

y Germania. Es posible que haya escuchado el relato de él mismo, mientras que es probable que los particulares de la *Vida de Wynnebald* los haya conseguido de su hermana.

Oratio sancti Brendani. La *Oratio* está en relación con un grupo de obras: la *Navigatio*, la *Leyenda*, la *Missa* y la *Vita* de Brendano. La *Vida* se conserva en un texto interpolado de finales del siglo XI; la *Navigatio* fue escrita a comienzos del siglo X por un irlandés, pero en Europa continental. En estas fechas tardías el culto de San Brendano estaba ya difundido. La *Oratio* es probable que derive de Brendano, que había fundado Clonfert entre el 558 y el 564. Afirma que se la había enseñado a Brendano el arcángel Miguel por orden del Espíritu Santo, después de que Brendano hubiera pasado siete años en el mar a la búsqueda de la tierra prometida y de que hubiera celebrado siete Pascuas sobre las olas. El texto promete al que cante la *Oratio* por sí mismo o por un amigo obtener la remisión de los pecados. Aparece continuamente *libera me*.

TORHTHELM se alegra con Bonifacio por haber conducido a los sajones a Cristo. GEMMOLO agradece a Bonifacio su carta y espera que con la próxima le envíe las cartas de San Gregorio que le había pedido. Una segunda carta a Bonifacio (octubre del 745) va acompañada de regalos y narra el sínodo celebrado en Roma. Una respuesta de Bonifacio a Gemmolo le promete oraciones. Lul escribe a una abadesa desconocida, narrándole su peregrinación a Roma, sus viajes y su enfermedad. Recuerda cómo esta abadesa y una monja le habían ayudado en una ocasión a curarse de una enfermedad; les envía algunos versos, como uno que ha sido instruido por Bonifacio en el arte de la poesía.

AETHELBALD Rey de los anglos orientales. Entre los años 747 y 749 escribió a Bonifacio sobre el problema de la mutua asistencia que ellos podían ofrecerse con sus oraciones, con particular énfasis en el recuerdo ante Dios de los nombres de las personas difuntas en la adecuada estación del año.

AETHELBERT II Rey de Kent, había prometido a la abadesa Bugga que pediría a Bonifacio sus oraciones. Cumple su promesa, entre el 748 y el 754, enviando regalos y pidiéndole a cambio un par de halcones. Había oído que los del territorio de Bonifacio eran de superior calidad respecto a los del territorio de Kent. La carta bien redactada manifiesta que fue compuesta por un buen secretario.

CINEHEARD escribe a Lul hablando de las oraciones recíprocas y pidiéndole libros, *spiritalis quidem scientiae sive in libris antiquis*. *BREGOWIN* envía a Lul como mensajero a Hildebert con regalos y le habla de la muerte de Bugga. *ALCHERD* y su reina Osgeofu escriben a Lul para pedirle oraciones y le envían regalos. *AEARDHUF* pide oraciones y cartas a Lul. *KOAENA* escribe a Lul sobre la amistad recíproca y hace mención de la llegada de algunos libros sobre cosmografía, que trata de hacer copiar. Lul responde interesándose por su salud, enviando regalos y pidiendo libros de Beda. *TYCCEA* y el diácono Aldbercht piden las oraciones de Lul. *BOTWIN* agradece a Lul sus cartas y habla de oraciones recíprocas. *WIGBERT* invita a Lul, que ha enfermado, para que vaya a su monasterio para ser curado; otro Wigbert pide el consejo de Lul, diciéndole que ha cumplido todo lo requerido y ahora se entretiene con los amigos. *DOTO* escribe a Lul sobre oraciones recíprocas. *AELWALD* escribe a Bonifacio recomendándole al mensajero y habla de oraciones. *ALDHUN*, Cneuburga y Coeneburga escriben sobre recíprocas oraciones. *WIEHTBERT* es el autor de dos cartas, una de las cuales está dirigida a un copresbítero, pidiendo oraciones mutuas. Bonifacio escribe también a Egbert, arzobispo de York, que le agradece los regalos y los libros. Le pide obras de Beda y le envía las cartas de Gregorio Magno. En otra carta Bonifacio le agradece los dones y pide sus oraciones tras haber recibido los comentarios de Beda. Bonifacio habla de la fornicación entre los sacerdotes.

Apocrypha Priscillianistica (¿siglo V?). La descripción de los cielos, conocida bajo este nombre, está en relación con la posterior *Visión de Adamnano* y puede haber sido una de sus fuentes. El relato ve una gran parte de los cielos con escenas de purificación o de castigo.

Bibliografía LUL (mitad del siglo VIII) A HAUCK 1, 486-488 y passim; 2, 47-49 y passim, MANITIUS 1, 146-149; BRUNHOLZL PZP 1, 1, 223, 4, *Epistolae*: PL 89, 669-804; TANGL, R. RAU (ed. y trad), *Briefe des Bonifatius Willibalds Leben des Bonifatius* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 4b) (Darmstadt 1968); F. UNTERKIRCHER, *Sancti Bonifacii Epistolae Codex Vindobonensis 751 der Österrreichischen Nationalbibliothek* (Codices selecti phototypice impressi 24) (Graz 1971)

Traducciones E KYLIE (selección en inglés); RAU, *supra* (alemán); E. EMERTON, *The Letters of Boniface* (New York 1940) (selección en inglés); C H TALBOT, *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany* (London 1954) (selección en inglés)

Estudios W LEVISON, *On the Correspondence of Boniface and Lullus England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946) Appendix 7, 280-290; K. HAUCK, *Karolingische Taufpfalzen im Spiegel*

hofnaher Dichtung (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I, Philol.-hist. Kl 1985, 1) (Göttingen 1985), D. SCHALLER, *Der Dichter des «Carmen de conversione Saxonum»*, en *Traditio und Wertung Festschrift fur Franz Brunholzl zum 65 Geburtstag*, eds. G. Bernt, F Rädle y G. Silagi (Sigmaringen 1989) 27-45

De conversione Saxonum (obra atribuida a Lul).

Ediciones DUMMLER, MGH, Poetae, 1380-1381 (1880).

Estudios *Vita Lulli Lamperti monachi Hersfeldensis Opera*, ed. Holder-Egger, SS. rer. Germ (Hannover 1894) 330ss; W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford 1946) 233-240, 280-290; T SCHIEFFER, *Erzbischof Lul und die Anfange des Mainzer Sprengels Angelsachsen und Franken Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8 Jahrhunderts* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur 20) 1950, 1429-1539, en las págs. 1471-1539, IDEM, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg im Breisgau 1954) (Darmstadt 1972); RAU, *supra*, 372-373 (n 98); C. FELL, *Some Implications of the Boniface Correspondence*, en *New Readings on Women in Old English Literature*, eds. H Damico-A.H. Olsen (Indiana 1990) 29-43, en las págs. 32-37; A ORCHARD 63-65.

DANIEL, obispo de Winchester (705-744): *Epistolae.*

Ediciones DUMMLER; TANGL.

Traducciones KYLIE 47-48, 51-55; 121-130; 115-120; E. EMERTON, *The Letters of St Boniface* (New York 1940) (textos escogidos en inglés).

Estudios MANITIUS 1, 72-73, 146, T SCHIEFFER, *Winfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg 1954) 108-109, 111-112, 147, 169, 235-236.

DENEHARD.

Ediciones DUMMLER, n 49; TANGL, 78-80 (n.49)

Traducción EMERTON, 77-78.

Estudios MANITIUS 1, 144; SIMS-WILLIAMS 39-42.

DOTO, abad de San Pedro: *Epistulae Epistola ad Lullum* (Lul) 754-786.

Ediciones DUMMLER n.133; TANGL, 270-272 (133).

EANGYTH, abadesa y su hija Heaburg (Bugga, no la Bugga hija de Centwine, rey de Wessex, 676-685): *Epistola ad Bonifatium* (719-722).

Ediciones PL 96, 837, DUMMLER, n.14; TANGL, 21-26 (n.14).

Traducciones KYLIE, 61-67, EMERTON, 36-40.

Estudios HAHN, 104-115; MANITIUS 1, 146; A. CLASSEN, *Frauenbriefe an Bonifatius Fruhmittelalterliche Literaturdenkmäler aus literarhistorischer Sicht* Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990) 251-273.

BUGGA (Heaburg): *Epistola ad Bonifatium* (en torno al 720).

Ediciones DUMMLER, n.15; TANGL, 26-28 (n.15).

Traducciones KYLIE, 49-50; EMERTON, 40, 41.

Estudios M. TANGL, *Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe* Neues Archiv 40 (1914-1915) 639-790 y 41 (1916-1917) 23-101.

Epitafio de Buga a un anónimo.

Ediciones A. ORCHARD, *After Aldhelm The Teaching and Transmission of the Anglo-Latin Hexameter* Journal of Medieval Latin 2 (1992) 96-133, en las págs 98-103, IDEM, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 243-248

Estudios G. F. BROWNE, *St Aldhelm* (London 1903) 235-249; P. SIMS-WILLIAMS, *Milred of Worcester's Collection of Latin Epigrams and its Continental Counterparts* ASE 10 (1982) 21-38

EANWULF, abad: *Epistola ad Lullum*, 24 de mayo del 773.

Ediciones DUMMLER, n.119, TANGL, 254-255 (n 119); *Epistola ad Ceorlum regem*, 25 de mayo del 773, DUMMLER, n.120; TANGL 256-257 (n.120)

Traducción WHITELOCK 832-833 (n.186)

Estudios H HAHN, 294-296

EGBERT, arzobispo de York (678 aprox.-766): *Dialogus Ecclesiasticae Institutionis* (en torno al 750).

Edición A W HADDAN-W STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* 3 (Oxford 1878) 403-413.

Traducción inglesa J. T. McNeill-H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance* (Columbia, N.Y. 1938) 239-243 (parcial).

Estudios A. J. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick, N.J. 1983) 82-83, M. Lapidge, *The Anglo-Latin Background*, en S. B. Greenfield-D. G. Calder, *A New Critical History of Old English Literature* (New York 1986) 5-37, en las págs. 21-22.

Poenitentiale (en torno al 750).

Ediciones A. W. Haddan-W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* 3 (Oxford 1878) 416-431, H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (Mainz 1883) 565-587; B. Albers, *Wann sind die Beda-Egbert'schen Bussbucher verfasst worden, und wer ist ihr Verfasser?* Archiv für katholisches Kirchenrecht 81 (1901) 393-420.

Traducción inglesa J. T. McNeill-H. M. Gamer, cit., 237-239 (parcial)

Estudios A. J. Frantzen, *The Significance of the Frankish Penitentials* JEH 30 (1979) 409-431; Idem, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick, N.J. 1983) 69-78 y passim; J. P. Bouhot, *Les pénitentiels attribués à Bède le Vénérable et à Egbert d'York* RHT 16 (1986) 141-169

Epistola ad Uuynfridum (Bonifacio), 716-718.

Ediciones Dummler, n.13, Tangl, 18-21 (n.13)

Traducciones Kylie, 57-60; Emerton, 34-36.

Estudios Hahn, 101-103; DCB 4, 160; P. Sims-Williams, *An Unpublished Seventh- or Eighth-Century Anglo-Latin Letter in Boulogne-sur-Mer MS 74 (82)* MAev 48 (1978) 1-22, en pág. 15, P. Sims-Williams, 22-29

FÉLIX de Crowland: *Vita sancti Guthlaci* (730-740).

Ediciones CPL 2150; BHL 3723; W. Birch, *Memorials of St. Guthlac of Crowland* (Wisbech 1881) 1-64, B. Colgrave, *Felix's Life of St. Guthlac* (Cambridge 1956).

Traducciones C. W. Jones, *Saints' Lives and Chronicles in Early England* (Ithaca 1947) 125-160; Colgrave, *supra*; C. Albertson, *Anglo-Saxon Saints and Heroes* (New York 1967) 167-219.

Estudios W. F. Bolton, *The Latin Revisions of Felix's Vita Sancti Guthlaci* MS 21 (1959) 36-52; Idem, *The Background and Meaning of Guthlac* Journal of English and Germanic Philology 61 (1962) 595-603; Bolton I, 223-227; J. Roberts, *An Inventary of Early Guthlac Materials* Mediaeval Studies 32 (1970) 193-233; A. H. Olsen, *Guthlac of Crowland. A Study of Heroic Hagiography* (Washington, D.C. 1981); M. P. Ciccarese, *Visioni dell' aldilà in occidente fonti, modelli, testi* (Firenze 1987) 376-389; P. J. Lucas, *Easter, the Death of St. Guthlac and the Liturgy for Holy Saturday in Felix's Vita and the Old English Guthlac B* MAev 61 (1992) 1-16; M. L. Cameron, *The Visions of Saints Anthony and Guthlac*, en *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, eds. S. Campbell et alii (Basingstoke-London 1992) 152-158.

GEMMOLO, archidiácono: *Epistolae ad Bonifatium* (742-743 y 745).

Ediciones Dummler, n.54 y 62; Tangl, 96-97 (n.54); 127-128 (n.62).

Traducción Emerton, 113-114

Estudios Hauck 1, 563; M. Manitius 1, 147.

HEDDI, obispo de Winchester (676 aprox.-705): *Epigrama sobre la Dedicación de San Pablo.*

Ediciones Lapidge, *Some Remnants*, 817; A. Orchard, 31-33.

Estudios Manitius 1, 134-136, 140.

HWAETBERHT (Eusebio) de Jarrow: *Aenigmata* (731-734).

Ediciones CPL 1342; J. A. Giles, *Anecdota Bedae, Lanfranci et aliorum* (London 1851) 54-65; F. Glorie: CCL 133 (1968) 211-271.

Traducciones E. von Erhardt-Siebold, *Die lateinischen Ratsel der Angelsachsen. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altenglands* (Anglistische Forschungen 61) (Heidelberg 1925); Glorie, *supra* (texto en inglés tomado de Erhardt-Siebold).

Estudios T. Wright, *Biographia Britannica Literaria. Vol. 1 Anglo-Saxon Period* (London 1842) 294-295; Hahn, 213-218; M. Manitius, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 501-505, Manitius 1, 205-207, 365 y passim; Bolton 1, 219-223, Brunholzl I, 1, 198-199; A. Orchard 242-243, 254.

HYGEBURH (Hugeburc) de Heidenheim (siglo VIII): *Vita Willibaldi Episcopi Eichstetensis et Vita Wynnebaldi Abbatis Heidenheimensis.*

Ediciones O HOLDER EGGER, MGH, Script 15, 1 (Hannover 1887) 80 117

Traduccion alemana A BAUCH, *Biographien der Grundungszeit* (Eichstatter Studien 8) (Eichstatt 1962)

Estudios B BISCHOFF, *Wer ist die Nonne von Heidenheim?* Studien und Mitt zur Geschichte des Benediktiner Ordens und seiner Zweige 49 (1931) 387 388, E GOTTSCHALLER, *Hugeburc von Heidenheim Philol Unters zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts* (Munchener Beitrage zur Mediavistik und Renaissance Forschung 12) (Munchen 1973), C LEONARDI, *Una scheda per Ugeburga*, en *Tradition und Wertung Festschrift fur Franz Brunholzl zum 65 Geburtstag*, eds G Bernt, F Radle y G Silagi (Sigmaringen 1989) 23 26, R MCKITTERICK, *Frauen und Schriftlichkeit im fruhen Mittelalter*, en *Weibliche Lebensgestaltung im fruhen Mittelalter*, ed H W Goetz (Koln 1991) 65-118, en las pags 104 105

LEOFGYTH (Leoba, Lioba), monja en Wimborne, en Dorset *Epistola ad Bonifatium* (en torno al 732)

Ediciones DUMMLER, n 29, TANGL, 52 53 (n 29)

Traducciones KYLIE, 110 111, EMERTON, 59 60, D WHITELOCK, 798 799 (n 169)

Estudios HAHN, 132 138, HAUCK 1, 490 493 y passim, MANITIUS 1, passim, T SCHIEFFER, *Winfried Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg 1954) 162 166, 236 237, M LAPIDGE, *Aldhelm's Latin Poetry and Old English Verse* Comparative Literature 31 (1979) 209 231, en las pags 230 231, R MCKITTERICK, *Nuns' Scriptoria in England and France in the Eighth Century* Francia 19 (1992) 1 35, en las pags 27 29

MILRED, obispo de Worcester (743/745-774/775) *Epistola ad Lullum* (Lul) (posterior al 754)

Ediciones PL 96, 834s, DUMMLER, n 112, TANGL, n 112

Traducciones KYLIE, 206 209, EMERTON, 187 189

Estudios HAHN, 256 259 MANITIUS 1, 637, 638, SIMS WILLIAMS, 229 239

Poemas M LAPIDGE, *Some Remnants* , 802 D SHEERIN, *John Leland and Milred of Worcester* Manuscripta 21 (1977) 172 180, en pag 179, *Manuscritos* British Library, Cotton Vitellius A XIX

Estudios L WALLACH, *The Urbana Anglo Saxon Sylloge of Latin Inscriptions*, en *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance Studies in Honor of James Hutton*, ed G M Kirkwood (Cornell Studies in Classical Philology 38) (Ithaca 1975) 134 151, P SIMS WILLIAMS, *Milred of Worcester's Collections of Latin Epigrams and its Continental Counterparts* ASE 10 (1981) 21 38, D SCHALLER, *Bemerkungen zur Inschriften Sylloge von Urbana* Mittellateinisches Jahrbuch 12 (1977) 9 21, D SHEERIN, *John Leland and Milred of Worcester* Manuscripta 21 (1977) 172 180, R THOMPSON, *William of Malmesbury* (Woodbridge 1987) 127 130, ORCHARD, 206-210

AELFFLED, abadesa de Whitby († 713)

Ediciones CPL 1341B, *Epistola ad Adolanam*, abadesa de Pfalsel PL 89, 803, DUMMLER, n 8, TANGL, 3 4 (n 8)

Traducciones HAUCK 1, 301 (nota 1), BOLTON 1, 200 (traduccion inglesa parcial)

Estudios HAHN, 76-82, BOLTON 1, 199 200, SIMS WILLIAMS, 92 93

AETHILWALD *Carmina*

Ediciones *Carmen de transmarini itineris peregrinatione ad Wihtfridum* (n 2), *Oratio ad Deum* (n 3), *Carmen in Aldhelmum* (n 4), *Ad Hovam comitem* (n 5), CPL 1340, R EHWALD, MGH, AA 15, 528 537, *Epistola ad Aldhelmum* (en torno al 705) CPL 1341, EHWALD, MGH, AA 15, 495 497 (n 7), F UNTERKIRCHER, *Sancti Bonifacii Epistolae Codex Vindobonensis 751 der oster Nationalbibliothek* (Codices selecti phototypice impressi 24) (Graz 1971) 35v 36v

Traducciones inglesas E KYLIE, 38 41, BOLTON 1, 186 190 (parcial), M LAPIDGE M HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 164-166

Estudios H BRADLEY, *On Some Poems Ascribed to Aldhelm* EHR 15 (1900) 291 292, MANITIUS 1, 140 142, W MEYER, *Die Verskunst des Angelsachsen Aethelwald* (Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinische Rhythmik) (Berlin 1936) 3, 328 346, I SCHROBLER, *Zu den Carmina Rhythmica in der Wiener HS der Bonifatius Briefe* Beitrage zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Tubingen 79 (1957) 1 42, BOLTON 1, 186 191, SIMS WILLIAMS, 180, A ORCHARD, en las pags 21 25 y 47 54

ALDHUN, Cneuburga y Coenburga *Epistola ad Coengilsum et Ingeldum et Uuietbertum* (729-744 aprox)

Ediciones DUMMLER, n 55, TANGL, 97 98 (n 55)

Estudios HAHN, 148 150, A CLASSEN, *Frauenbriefe an Bonifatius Fruhmittelalterliche Literaturdenkmaler aus literarhistorischer Sicht* Archiv fur Kulturgeschichte 72 (1990) 251-273

MONJE ANÓNIMO INGLÉS *Epistola ad Lullum* (754-786)

Ediciones DUMMLER, n 135, TANGL, 273 274 (n 135)

Traduccion WHITELOCK, 835 (n 189)

Estudios HAHN, 235

Epistola ad Andhunum (en torno al 748)

Ediciones DUMMLER, n 79, TANGL, 171 172 (n 79)

Estudios HAHN, 235

VITA SANCTISSIMI CEOLFRIDI ABBATIS *Historia Abbatum auctore anonymo* (716)

Ediciones CPL 1377, KENNEY, n 64, BHL 1725, J STEVENSON, *Venerabilis Bedae Opera Historica Minora* 1841, C PLUMMER (ed), *Venerabilis Baedae Opera Historica*, 2 vols (London 1896) 1, 388-404 (texto) y 2, 371 377 (comentario)

Traducciones *The Life of Ceolfrid Abbot of the Monastery at Wearmouth and Jarrow*, D S BOUTFLOWER (Sunderland 1912), C ALBERTSON (ed y trad), *Anglo-Saxon Saints and Heroes* (New York 1967) 247-271, WHITELOCK, 758-770 (n 155)

Estudios PLUMMER, *supra*, 1 CXL-CXLI, CXXXII CXXXV, G DE ROSSI, *La Bibbia offerta da Ceolfrido abate al sepolcro di S Pietro*, en *Al sommo Pontefice Leone XIII omaggio giubilare della Bibl Vat* (Romae 1888), MUSCA, 107 118, BOLTON 1, 196 197, A THACKER, *The Social and Continental Background to Early Anglo Saxon Hagiography*, DPhil Diss University of Oxford, 1976, 140-181, J MCCLURE, *Bede and the Life of Ceolfrid* Peritia 3 (1984) 71 84

VITA CUTHBERTI *auctore anonymo* (699-705)

Ediciones CPL 1379, KENNEY, n 61, 1, BHL 2019, GILES 6, 357 382, B COLGRAVE (ed y trad), *Two Lives of St Cuthbert* (Cambridge 1940) 1985, 59 139

Traducciones W FORBES-LEITH, *The Life of St Cuthbert* (Edinburgh 1888), COLGRAVE, *supra*, C ALBERTSON, *Anglo-Saxon Saints and Heroes* (New York 1967) 33-78

Estudios B COLGRAVE-O CRAWFORD, *The Anonymous Life of St Cuthbert* Antiquity 8 (1934) 97 100, C STANCLIFFE, *Cuthbert and the Polarity between Pastor and Solitary*, en *St Cuthbert, His Cult and His Community to AD 1200*, eds G Bonner, D Rollason y C Stancliffe (Woodbridge 1989) 21 44, B WARD, *The Spirituality of St Cuthbert*, Ibidem 65 76, en las págs 71 73

VITA ANTIQUISSIMA SANCTI GREGORII (704-714).

Ediciones CPL 1722, BHL 3637, B COLGRAVE, *The Earliest Life of Gregory the Great* (Lawrence, Kansas 1968) (Cambridge 1985), S MOSFORD, *A Critical Edition of the Vita Gregorii Magni by an Anonymous Member of the Community of Whitby*, DPhil Diss University of Oxford, 1988

Traducciones C W JONES, *Saints' Lives and Chronicles in Early England* (Ithaca 1947) 97-121, COLGRAVE, *supra*

Estudios B COLGRAVE, *The Earliest Life of St Gregory the Great*, en *Celt and Saxon Studies in the Early British Border*, ed N K Chadwick (Cambridge 1963), edicion revisada 1964, 119-137, N K CHADWICK, *The Conversion of Northumbria A Comparison of Sources*, ibidem 138-166, en las págs 138-147, BOLTON, 1, 191-196, A THACKER, *The Social and Continental Background to Early Anglo Saxon Hagiography*, DPhil Diss University of Oxford, 1976, 38 79, O LIMONE, *La vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby*, SM III ser 19 (1978) 37 67, G WHATLEY, *The Uses of Hagiography The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages* Viator 15 (1984) 25 63, MOSFORD, *supra*, T O'LOUGHLIN-H CONRAD-O'BRIAIN, *The Baptism of Tears in Early Anglo-Saxon Sources* ASE 22 (1993) 65-83

LIBER MONSTRUORUM, anónimo (650 aprox -750)

Ediciones CPL 1124, F PORSIA, *Liber Monstruorum* (Bari 1976), C BOLOGNA, *Liber monstruorum de diversis generibus Libro delle mirabili difformita* (Milano 1977) [cf A Knock MAev 48 (1979) 259-262], A P MCD ORCHARD, *Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript Pride and Prodigies* (Woodbridge 1994)

Traducciones D BUTTURFF, *Liber Monstruorum The Monsters and the Scholar*, PhD Diss (Illinois 1968), F PORSIA, *supra* (italiano), C BOLOGNA, *supra* (italiano), ORCHARD, *supra* (inglés)

Estudios MANITIUS 1, 114-118, D BUTTURFF, *Liber monstruorum The Monsters and the Scholar*, PhD Diss (Illinois 1968), F PORSIA, *Note per una riedizione ed una rilettura del «Liber Monstruorum»* Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Bari) 15 (1972) 317-338, C BOLOGNA, *La tradizione manoscritta del «Liber Monstruorum de diversis generibus» Appunti per l'edizione critica* Cultura Neolatina 34 (1974) 337 346, L WHITBREAD, *The Liber Monstruorum and Beowulf* MS 36 (1974) 434-471 [cf C Bologna Cultura Neolatina 35 (1975) 366 369], A KNOCK, *The «Liber Monstruorum» An Unpublished Manuscript and Some Reconsiderations* Scriptorium 32 (1978) 19

28; M. Lapidge, «*Beowulf*» *Aldhelm, the «Liber Monstruorum» and Wessex* SM 23, 1 (1982) 151-192; G. Princi Braccini, *Tra folclore germanico e latinità insulare Presenze del «Liber monstruorum» e della «Cosmographia» dello Pseudo-Etico nel «Beowulf» e nel cod Nowell* SM 25 (1984) 681-720; A P. McD. Orchard, *Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript Pride and Prodigies* (Woodbridge 1994), B. Lofstedt, *Notizen zum Liber Monstruorum* Orpheus 11 (1990) 117.

BERHTGYTH, monja: *Epistola ad fratrem*.

Ediciones Dummler, 143; Tangl, 282 (n 143), *Epistula ad Balthardum fratrem* (con los versos *Vale vivens feliciter*) Dummler, n 147, Tangl, 284-285 (n 147); *Epistola ad Baldhardum fratrem* (con los versos *Pro me quaero, oramina*) Dummler, n 148; Tangl, 285-287 (n.148)

Estudios Hahn, 138-139, Hauck 1, 492; Manitius 1, 144, 148, P Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984) 30-35; C. Fell-C. Clark-E. Williams, *Women in Anglo-Saxon England, and the Impact of 1066* (London 1984), 114; C Fell, *Some Implications of the Boniface Correspondence*, en *New Readings on Women in Old English Literature*, eds. H Damico-A H. Olsen (Bloomington 1990) 29-43, en las págs. 37-41; A. Orchard, 65-67 (los versos).

BERHTWALD (Brihtwold), arzobispo de Canterbury (692-731): *Epistola ad Forthereum* (obispo de Sherborne) (704-705).

Ediciones PL 89, 799; A. W. Haddan-W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* (Oxford 1878) 3, 284, Dummler, 7; Tangl, 2 (n.7).

Traducciones D. Whitelock, 794-795 (n 166); Bolton 1, 201 (parcial).

Estudios Bede, *Hist eccl* 5, 8, Hahn, 55-73; Hauck 1, 453-455; Manitius 1, 147, 203, Bolton 1, 200-202; N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ Church from 597 to 1066* (Leicester 1984) 76-80; Sims-Williams, 211, 214, 349.

BURGINDA, monja de Bath Abbey.

Ediciones P Sims-Williams, *An Unpublished Seventh- or Eighth Century Anglo Latin Letter in Boulogne-sur-Mer MS 74 (82)* MAev 48 (1979) 1-22, en las págs. 10-11.

Traducción P. Sims-Williams, *supra*, 10-11.

Estudios Ibid. 204, 212-219.

CEOLFRITH de Jarrow (642-716): *Epistola ad Naitanum*, rey de los pictos, sobre la cuestión pascual (aprox. 709-710).

Ediciones CPL 1377; Beda, *Hist eccl* 5, 21.

Traducción Colgrave-Mynors, 535-551

Versos (en torno al 716).

Ediciones CPL 1377, *Historia abbatum, auctore anonymo*, cap. 34 (Plummer 1, 402); Codex Amiatinus f. 1v, E A. Lowe, *English Uncial* (Oxford 1960) Pl VIII, Lapidge, *Some Remnants*, 806.

Traducción Bolton 1, 205-206.

Estudios B. Fischer, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 11) (Freiburg 1985) 9-21, K. Corsano, *The First Quire of the Codex Amiatinus and the Institutiones of Cassiodorus* Scriptorium 41 (1987) 3-34, en las págs. 8-9, Sims-Williams, 182-183, Brunholzl I, 1, 208-209; R. Marsden, *The Survival of Ceolfrith's Tobit in a Tenth-Century Insular Manuscript* JTS 45 (1994) 1-23

COENA: *Epistola ad Bonifatium* (723-754).

Ediciones Dummler, 97; Tangl, 217-218 (n.97)

Traducciones Kylie, 93, Emerton, 173

Estudios Hahn, 141; A. Classen, *Frauenbriefe an Bonifatius. Frühmittelalterliche Literaturdenkmaler aus literarhistorischer Sicht*· Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990) 251-273.

CUTHBERT, arzobispo de Cantebury (aprox. 740-760): *Versos*.

Ediciones Sims-Williams, *supra*, 332-334.

Epistola ad Lullum (posterior al 754)

Ediciones A. W Haddan-W Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* 3 (Oxofrd 1878) 390-394; Dummler, 111; Tangl, 238-243 (n.111).

Traducciones Kylie, 198-205; Emerton, 183-187; Whitelock, 827-830 (n.183) (parcial); Sims-Williams, *supra*, 233-234

Estudios Hahn, 218-234, A Hauck 1, 571 (nota 1), 573; N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ*

Church from 597 to 1006 (Leicester 1984) 51, 80-85, 178; Sims-Williams, 329-359.

CUTHBERT, obispo de Hereford (736-?). *Versos.*

Ediciones M. Lapidge, *Some Remnants*, 812-813; Sims-Williams, 340-342 (con traducción inglesa)

Estudios Sims-Williams, 337-359.

CUTHBERT, abad de Wearmouth y de Jarrow (siglo viii): *Epistola ad Cuthwinum de obitu Bedae.*

Ediciones CPL 1383; BHL 1068; Laistner, A Hand-List, 120; B. Colgrave-R. A. B Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People* (Oxford 1969), edición revisada 1991, 579-589

Traducciones A. H. Smith, *Three Northumbrian Poems*, edición revisada, Exeter 1978, Colgrave-Mynors, *supra*; L. Sherley-Price, trad y coment. R. E. Latham, *Bede A History of the English Church and People* (Harmondsworth 1968) 18-21 (traducción del latín de Symeon of Durham).

Estudios W. F Bolton, *Epistola Cuthberti de obitu Bedae A Caveat* Medievalia et Humanistica n.s. 1 (1970) 127-139; H D. Chickering, *Some Contexts for Bede's Death Song* PMLA 91 (1976) 91-100; M. W. Twomey, *On Reading Bede's Death Song Translation, Typology and Penance in Symeon of Durham's Text of the Epistola Cuthberti de Obitu Bedae* NM 84 (1983) 171-181.

Epistola ad Lullum (764).

Ediciones Dummler, 116; Tangl, 250-252 (n.116)

Traducción Whitelock, 831-832 (n.185)

Epistola ad Lullum (764-786).

Ediciones Dummler, 127; Tangl, 264-265 (n.127).

Estudios Hahn, 308-314

SIGEBALD: *Epistola ad Bonifatium* (732-745).

Ediciones Dummler, 36; Tangl, 60-61 (n.36)

Traducciones Kylie, 145-146; Emerton, 65.

Estudios. Hahn, 128-130.

ESTEBAN (Eddius Stephanus, en torno al 700): *Vita sancti Wilfridi.*

Ediciones CPL 2151, W. Levison (ed.), MGH, Scr. Rerum Merovingicarum 6 (1913) 163-263; B. Colgrave (ed. y trad.), *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* (Cambridge 1927); H. Moonen, *Eddius Stephanus, Het Leven van Saint Wilfrid'* (s-Hertogenbosch 1946).

Traducciones C. Albertson, *Anglo-Saxon Saints and Heroes* (New York 1967) 89-162; Colgrave, *supra, The Age of Bede*, introd de D. H. Farmer, trad. de J. F. Webb (Hammondsworth 1983) 105-182.

Estudios R L. Poole, *Eddius' Life of Wilfrith* EHR 33 (1919) 1-24, Id., *Saint Wilfrid and the See of Ripon Studies in Chronology and History* (Oxford 1934) 56-81; A. Wilkinson, *Wilfrid of Ripon* (Ripon 1955), Bolton 1, 66-68, 210-214; F M. Stenton, *Bede, Eddius Stephanus and the «Life of Wilfrid»* EHR 98 (1983) 101-114; A Thacker, *The Social and Continental Background to Early Anglo-Saxon Hagiography*, DPhil. Diss University of Oxford, 1976, 235-278; N. Brooks, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ Church from 597 to 1066* (Leicester 1984) passim, W. T. Foley, *Images of Sanctity in Eddius Stephanus' Life of Bishop Wilfrid An Early English Saint's Life* (Lewiston, N Y. 1992); H. Mayr-Harting, *Saint Wilfrid* (London 1986), Id., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (London [3]1991) 129-147.

TATWINE, arzobispo de Canterbury (731-734): *Aenigmata.*

Ediciones CPL 1564; J A. Giles, *Anecdota Bedae, Lanfranci et aliorum* (London 1851) 25-34; F. Glorie, CCL 133 (1968) 167-208

Traducciones E. von Erhardt-Siebold, *Die lateinischen Ratsel der Angelsachsen Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Altenglands* (Anglistische Forschungen 61) (Heidelberg 1925); Glorie, *supra*, texto en inglés tomado de E. von Erhardt Siebold

Estudios E. von Erhardt-Siebold, *History of the Bell in a Riddle's Nutshell* Englische Studien 69 (1934) 1-14; Bolton 1, 215-217; R. Whitman, *Aenigmata Tatwini* NM 88 (1987) 8-17; Z. Pavlovskis, *The Riddler's Microcosm FRom Symphosius to St Boniface* Classica et Mediaevalia 39 (1988) 219-251; Brunholzl I, 1, 198-199; A. Orchard, 242.

Ars Grammatica

Ediciones CPL 1563; M. De Marco, CCL 133 (1968) 1-93 [cf. B. Lofstedt, ***Weitere Bemerkungen zu Tatwines Grammatik.*** Acta Classi-

TITUTO DIO ... IOTECA PASTORAL BILBAO

ca 15 (1972) 85-94; IDEM, *Zu Tatwines Grammatik* Arctos. Acta Philologica Fennica n.s 7 (1972) 47-65].

Estudios S. P. COBBS, *Prolegomena to the Ars grammatica Tatuini*, Ph.D. Diss. University of Chicago, 1937; BOLTON 1, 218; V. LAW, *The Latin and Old English Glosses in the Ars Tatuini*, ASE 6 (1977) 77-89; EADEM, *The Transmission of the Ars Bonifacii and the Ars Tatuini* RHT 9 (1979) 281-288; EADEM, *The Study of Latin Grammar in Eighth-Century Southumbria* ASE 12 (1983) 43-71, en las págs. 61-62 y passim, N. BROOKS, *The Early History of the Church of Canterbury* (Leicester 1984) 98-99.

TEODORO de Canterbury (602 aprox.-690): *Epitafio de Teodoro, de Aldelmo.*

Ediciones y estudios M LAPIDGE, *The Present State of Anglo-Latin Studies*, en *Insular Latin Studies*, ed M Herren (Toronto 1981) 45-82, en la pág. 52, y *The Art Poetic of Aldhelm* (Cambridge 1994) 277-280; DCB 4, 926-933, B. BISCHOFF, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Fruhmittelalter* SE 6 (1954) 189-281, revisado en *Mittelalterliche Studien* (Stuttgart 1966) 1, 205-273, trad. inglesa de C. O'GRADY, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contribution*, ed M. McNamara (Dublin 1976) 73-160; M. LAPIDGE, *The School of Theodore and Hadrian* ASE 15 (1986) 45-72, A. THACKER, *Monks, Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxon England*, en *Pastoral Care Before the Parish* (Studies in the Early History of Britain), eds. J. Blair-R. Sharpe (Leicester 1992) 137-170; *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*, eds. B. Bischoff-M. Lapidge (Cambridge 1994), *Archbishop Theodore Commemorative Studies on his Life and Influence*, ed. M Lapidge (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 11) (Cambridge 1995).

Poema a Hëddi, obispo de Winchester (aprox. 676-705).

Ediciones HAHN, 32, HADDAN-STUBBS, *Councils*, cit , 3, 203; BOLTON 1, 62, M. LAPIDGE, *The School of Theodore and Hadrian* ASE 15 (1986) 45-72, en las págs. 46-47, A. ORCHARD, 30-32.

Traducciones inglesas BOLTON, *supra*; ORCHARD, *supra*

Estudios M. LAPIDGE, *Theodore and Anglo-Latin Octosyllabic Verse*, en *Archbishop Theodore Commemorative Studies on his Life and Influence*, ed. M. Lapidge (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 11) (Cambridge 1995).

Credo de Teodoro

Estudios J. N D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London ³1972) 102-104, 363, 410 (trad. española: ***Primitivos credos cristianos*** [Salamanca 1980] 430, 483); C. HOHLER, *Theodore and the Liturgy*, en *Archbishop Theodore Comemorative Studies on his Life and Influence*, ed. M Lapidge (Cambridge 1995).

Iudicia Theodori (Penitencial).

Ediciones CPL 1885; HADDAN-STUBBS, *Councils*, cit , 3, 173-213; P. W. FINSTERWALDER, *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen* (Weimar 1929) 239-252 [cf. W. Levison, *Zu den Canones Theodori Cantuariensis* ZRG 50 (1930) 699-707, reed. en su *Aus rheinischer und frankischer Fruhzeit* (Düsseldorf 1948) 295-303].

Traducción inglesa J. T. MCNEILL-H. M GAMER, *Medieval Handbooks of Penance* (Records of Civilization. Sources and Studies 29) (New York 1938) 182-215.

Estudios T. P. OAKLEY, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim; A. J. FRANTZEN, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983) 62-78 (trad francesa de M Lejeune, *La littérature de la pénitence dans l'Angleterre Anglo-Saxonne* [Fribourg 1991]); T O'LOUGHLIN-H. CONRAD-O'BRIAIN, The *«Baptism of Tears» in Early Anglo-Saxon Sources* ASE 22 (1993) 65-83, T. CHARLES-EDWARDS, *The Penitentials of Theodore and the Iudicia Theodori*, en *Archbishop Theodore Commemorative Studies on his Life and Influence*, ed. M. Lapidge (Cambridge 1995).

TORHTHELM, obispo de Leicester (737-764): *Epistola ad Bonifatium* (posterior al 737).

Ediciones DUMMLER, 47, TANGL, 75-76 (n.47)

Traducciones KYLIE, 196-197; EMERTON, 75-76.

Estudios HAHN, 168; HAUCK 1, 497 (n.2), 500 (n.2).

WALDHERE, obispo de Londres: *Epistola ad Berctualdum* (Berhtwald), arzobispo de Canterbury (704-705).

Ediciones HADDAN-STUBBS, *Councils*, cit., 3, 274-275, P. CHAPLAIS, *The Letter from Bishop Waldhere of London to Archbishop Brihtwold of Canterbury The Earliest Original «Letter Close» Extant in the West*, en *Medieval Scribes, Manuscripts and Libraries Essays Presented to N R Ker*, eds. M. Parkes-A. Watson (London 1978) 3-23, en las págs. 22-23 (revisado en P. CHAPLAIS, *Essays in Medieval Diplomacy and Administration* [London 1981]); *Manuscrito* British Library Cotton Augustus II 18.

Traducción WHITELOCK, 792-793 (n.164).

Estudios: BOLTON, 197-199; CHAPLAIS, *supra*; F. STENTON, *Anglo-Saxon England* (Oxford [3]1971) 142; N. BROOKS, *The Early History of the Church of Canterbury, Christ Church from 597 to 1066* (Leicester 1984) 80-142.

WIEHTBERTH: *Epistola ad patres ac fratres in monasterio Glestingaburg* (Glastonbury) (732-754).

Ediciones: DÜMMLER, 101; TANGL, 224-225 (n.101).

Traducciones: KYLIE, 113-114; EMERTON, 174; WHITELOCK, 826-827 (n.182).

Estudios: HAHN, 141-147.

Epistola ad conpresbyterum (aprox. 732-754).

Ediciones: DUMMLER, 102; TANGL, 225 (n.102).

Estudios: HAHN, 142-146; HAUCK 1, 478, 479.

FRIGULUS: *Comentario a Mateo.*

Ediciones: Manuscritos: Halle, Univ. Bibl. Qu. Cod 127 (Italia del Norte, segunda mitad del siglo IX). Cf. BISCHOFF, Wendepunkte 20; BCLL 645; PL 102, 1119-1122 (parcial).

Estudios: A. SOUTER, *Contributions to the Criticism of Zmaragdus's Expositio Libri Comitis:* JTS 9 (1907-1908) 584-597; IDEM, *Further Contributions to the Criticism of Zmaragdus's Expositio Libri Comitis:* JTS 23 (1921-1922) 73-76; IDEM, *A Further Contribution to the Criticism of Zmaragdus's Expositio Libri Comitis:* JTS 34 (1933) 46-47; F. RADLE, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel* (München 1974) 151-155; IDEM, *Die Kenntnis der antiken lateinischen Literatur bei den Iren in der Heimat und auf dem Kontinent*, en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. H. Löwe, 2 vols. (Stuttgart 1982) 1, 484-500, en la pág. 490; J. F. KELLY, *Frigulus. A Hiberno-Latin Commentator on Matthew:* AB 91 (1981) 363-373.

Apocrypha Priscillianistica (¿siglo V?).

Ediciones: CPL 790-795; STEGMULLER, 283; BCLL 1252; D. DE BRUYNE, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes:* RBen 24 (1907) 318-335.

Estudios: M. R. JAMES, *Irish Apocrypha:* JTS 20 (1918-1919) 9-16, en las págs. 15-16; BISCHOFF, Ms. 1230.

II. IRLANDA

PATRICIO

a) La vida

Según el relato que se puede reconstruir a partir de las primeras *Vidas* y según lo que él mismo dice, Patricio (aprox. 373-461) nace en la Britania romana. Su padre, Calpurnio, procedía verosímilmente de buena familia. Ya avanzado en años llega a ser diácono, como había hecho su padre Polito (una estratagema que evitaba a un personaje local preeminente las obligaciones de los oficios municipales con todos los gastos anejos). Patricio fue hecho prisionero a los 16 años en una razzia y vendido como esclavo en Irlanda. La tradición irlandesa del siglo VII dice que llega a ser siervo del druida Miliuc maccu Boin en el condado de Antrim. Según lo que él mismo escribe en la *Confessio*, después de haber estado allí siete años oyó una voz durante el sueño que le decía que Dios quería que regresase a su país (Kelly, 1985). Huyó en una nave que se dirigía a la Galia y regresó luego a Britania, donde oyó la llamada a regresar a Irlanda para convertirla al cristianismo.

En primer lugar se dirigió a Auxerre para su formación, donde quizás estudió con Germano. Es consagrado diácono. En el 429 Paladio, archidiácono del papa Celestino, nacido también en la Galia, sugirió enviar a Germano a Britania como legado papal para ocuparse del rebrotar del pelagianismo; él mismo, en el 431, sería enviado con autoridad papal a Irlanda para convertirse en el primer obispo de la isla. En el viaje pasó por Auxerre, donde se encontró con Patricio. Como resultado de aquel encuentro, al año siguiente fueron enviados a Irlanda Patricio y el presbítero Segicio. Durante el viaje supieron que Paladio había muerto. Regresaron a Auxerre, donde Patricio es consagrado obispo de Irlanda, como muchos querían desde hacía tiempo. Llegó a Irlanda, probablemente en el 432, y se dedicó a la conversión de los príncipes con la idea de que sus súbditos siguieran su ejemplo. Reclutó el clero local entre los nobles y estableció sedes, desde el norte hasta el sur (donde ya había cristianos). La sede metropolitana estaba probablemente en Armagh, pues indicaciones dignas de consideración hasta al menos el 640 hacen pensar que fue un preeminente centro eclesial; pero no se puede afirmar con certeza que Patricio, personalmente, haya sido el fundador. En Irlanda

encontró oposición por parte de los druidas y algunas hostilidades en la misma Britania. Murió hacia el 461.

Además del Patricio que la leyenda y la historia consideran como el «apóstol nacional» irlandés, existe una tradición sobre otro Patricio, un contemporáneo más anciano, del que no se sabe nada con seguridad.

Estudios: The Tripartite Life of Patrick with Other Documents relating to that Saint, ed. y trad. de W. Stokes, 2 vols. (London 1887); J. B. BURY, *The Life of St. Patrick and his Place in History* (London 1905); J. CARNEY, *The Problem of St. Patrick* (Dublin 1961); L. BIELER, *Was Palladius Surnamed Patricius?:* Studies 32 (1946) 32-36; IDEM, *St. Patrick and the Coming of Christianity* (Dublin 1967); IDEM, *Studies on the Life and Legend of St. Patrick*, ed. R. Sharpe (Variorum Reprints) (London 1986); D. A. KERR, *Saint Patrick* (London 1983); E. MALASPINA, *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda* (Roma 1984); R. SHARPE, *St. Patrick and the See of Armagh:* CMCS 4 (1982) 33-59; IDEM, *Some Problems Concerning the Organization of the Church in Early Medieval Ireland:* Peritia 3 (1984) 230-270, en las págs. 239-247; E. A. THOMPSON, *Who was St. Patrick?* (Woodbridge 1985); D. O'CRÓINÍN, *New Light on Palladius:* Peritia 5 (1986) 276-283; D. N. DUMVILLE et alii (eds.), *St. Patrick, A. D. 493-1993* (Studies in Celtic History 13) (Woodbridge 1993); A. HARVEY, *Clavis Patricii III. A Bibliography of Saint Patrick* (Dublin) (en prensa).

El Patricio histórico

E. MACNEILL, *Saint Patrick* (Dublin 1964); J. CARNEY, *supra;* L. BIELER, *The Life and Legend of St. Patrick. Problems of Modern Scholarship* (Dublin 1949); R. P. C. HANSON, *St. Patrick, a British Missionary Bishop* (Nottingham 1966); IDEM, *Saint Patrick, his Origins and Career* (Oxford 1968); J. MORRIS, *The Dates of the Celtic Saints:* JTS 17 (1966) 342-391; P. A. WILSON, *St. Patrick and Irish Christian Origins:* Studia Celtica 14-15 (1979-1980) 344-379; C. E. STANCLIFFE, *Kings and Conversion. Some Comparisons between the Roman Mission to England and Patrick's to Ireland:* Frühmittelalterliche Studien 14 (1980) 59-94; D. N. DUMVILLE, *Some British Aspects of the Earliest Irish Christianity*, en *Ireland and Europe*, 16-24; C. THOMAS, *Saint Patrick and Fifth Century Britain. An Historical Model Explored*, en *The End of Roman Britain*, ed. P. J. Casey (Oxford 1979) 81-101; IDEM, *Christianity in Roman Britain to A. D. 500* (London 1981) 307-346; J. F. KELLY, *The Escape of Saint Patrick from Ireland* (SP 18, 1) (Kalamazoo, Michigan 1986) 41-45; J. STEVENSON, *The Beginnings of Literacy in Ireland:* PRIA 89 C (1989) 127-165.

Leyenda y culto de San Patricio

P. GROSJEAN, *Notes sur les documents anciens concernant s. Patrice:* AB 62 (1944) 42-73; ID., *Notes chronologiques sur le séjour de s. Patrice en Gaule:* AB 63 (1945) 73-93; ID., *S. Patrice d'Irlande et quelques homonymes dans les anciens martyrologes:* JEH 1 (1950) 151-171; ID., *S. Patrice à Auxerre sous s. Germain. Le témoignage des noms gaulois:* AB 75 (1957) 158-174; D. A. BINCHY, *Patrick and his Biographers, Ancient and Modern:* Studia Hibernica 2 (1962) 1-173; W. W. HEIST (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* (Bruxelles 1965); L. BIELER, *The Life*, cit.; ID., *The Lives of St. Patrick and the Book of Armagh*, en *Saint Patrick*, ed. J. Ryan (Dublin 1958) 53-66; ID. (ed.), *Four Latin Lives of St. Patrick. Colgan's Vita Secunda, Quarta, Tertia and Quinta* (SLH 8) (Dublin 1971); ID., *Ancient Hagiography and the Lives of St. Patrick*, en *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* (Torino 1975) 650-655 (también en Bieler: *Studies*); ID., *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, eds. L. Bieler-F. Kelly (SLH 10) (Dublin 1979); J. E. CROSS, *The Influence of Irish Texts and Traditions on the Old English Martyrology:* PRIA 81 C (1981) 173-192, en las págs. 173-176; K. H. JACKSON, *The Date of the Tripartite Life of St. Patrick:* ZCP 41 (1986) 5-45; J. CAREY, *The Two Laws in Dubthach's Judgment:* CMCS 19 (1990) 1-18; C. DOHERTY, *The Cult of St. Patrick and the Politics of Armagh in the Seventh Century*, en *Ireland and Northern France AD. 600-850*, ed. J. M. Picard (Blackrock 1991) 53-94; D. DUMVILLE, *St. Patrick in Cornwall? The Origin and Transmission of Vita tertia s. Patricii*, en *A Celtic Florilegium in Memory of Brendan O Hehir*, eds. K. Klar-E. Sweetser (Boston, Mass.) (en prensa).

Los manuscritos

L. BIELER, *Codices Patriciani Latini. A Descriptive Catalogue of Latin Manuscripts relating to St. Patrick* (Dublin 1942); R. I. BEST, *Palaeographical Notes. III: The Book of Armagh:* Ériu 18 (1958) 102-107; G. KOTZOR, *St. Patrick in the Old English «Martyrology»: on a Lost Leaf of MS. C.C.C.C. 196:* Notes and Queries 219 (n.s. 21) (1974) 86-87; R. P. C. HANSON, *The D-Text of Patrick's Confession:* PRIA 77 C (1977) 251-256; R. SHARPE, *Palaeographical Considerations in the Study of the Patrician Documents in the Book of Armagh:* Scriptorium 36 (1982) 3-28.

b) **Las obras**

1. *Carta a los soldados de Corotico*

Se cree que Corotico fue un príncipe británico (quizás Ceredig, que corresponde actualmente al galés Cardigan, o Coir-

thech, rey de Dumbarton). Desde la retirada de las tropas romanas en el 407, invasores procedentes de Irlanda habían comenzado a atacar la parte occidental de Britania meridional. Corotico respondía a su vez con otros ataques. Aunque cristiano, Corotico permitía que sus tropas cautivasen indiscriminadamente a cristianos y paganos. Patricio le escribe presentándole la alternativa de la excomunión o de la penitencia y la restitución de los prisioneros, pues en una ocasión se había excedido al llegar a permitir que algunos de sus hombres asesinasen a candidatos al bautismo incluso cerca del altar y condujeran al resto de la asamblea en esclavitud.

Una carta anterior a los soldados de Corotico, mencionada en la presente carta, se ha perdido. Se conservan sin embargo dos fragmentos de cartas, de las que no se pueden precisar los destinatarios ni la ocasión, aunque por el segundo se deduce que Patricio estaba ejerciendo una jurisdicción metropolitana sobre los obispos de Mag Ai.

Libri epistolarum (Confessio y Epistola ad Coroticum)

Ediciones CPL 1099-1104; PL 53, 801-818; L BIELER, *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi*, intr , trad. y notas (Clavis Patricii II) (Dublin 1993), R. P C HANSON-C BLANC, *Saint Patrick, Confession et Lettre à Coroticus* (SCh 249) (ed y trad francesa) (Paris 1978); *St Patrick His Writings and Muirchu's Life*, ed. y trad. de A B. E. Hood (Chichester 1978), A. HOPKIN, *The Living Legend of St Patrick* (London 1989) 161-176, D. CONNEELY, *St Patrick's Letters A Study of their Theological Dimension*, ed. P Bastable et alii (Maynooth 1993); D. N. DUMVILLE et alii (eds.), *St Patrick, A D 493-1993* (Studies in Celtic History 13) (Woodbridge 1993) 191-202 (*Confessio*), 107-131 (*Epistola ad Coroticum*), D. R HOWLETT, *Liber Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* (Dublin 1994).

Traducciones N. J D WHITE, *St Patrick, his Writings and Life* (London 1920); L. BIELER, *The Works of St Patrick, St Secundinus, Hymn on St Patrick* (Westminster, Md 1953), HANSON-BLANC, *supra*, HOOD, *supra*; W. BERSCHIN, *Ich Patricius Die Autobiographie des Apostels der Iren*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed H Löwe (Stuttgart 1982) 1, 9-25, en las págs. 13-25 (*Confessio*), R. P C HANSON, *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick* (New York 1983); HOPKIN, *supra*, D. CONNEELY, *supra* (inglés e irlandés); DUMVILLE, *supra* (solamente *Epistola ad Coroticum*), HOWLETT, *supra*.

Estudios L GOUGAUD, *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages*, trad G. C. Bateman (London 1927) passim, K MULLER, *Der heilige Patrick* NAWG 1931, 62-116; L. BIELER, *Der Bibeltext des heiligen Patrick* Biblica 28 (1947) 31-58 (también en Bieler, *Studies*), ID., *St Severin and St Patrick* IER 5th ser 83 (1955) 161-166; ID., *Saint Patrick and the British Church*, en *Christianity in Britain, 300-700*, eds. M W. Barley-R. P. C. Hanson (Leicester 1968) 123-130; E. MALASPINA, *Gli scritti di San Patrizio Alle origini del cristianesimo irlandese* (Roma 1985); N. D O'DONOGHUE, *Aristocracy of Soul Patrick of Ireland* (London 1987); K DEVINE, *A Computer generated Concordance to the Libri Epistolarum of Saint Patrick* (Dublin 1989); F BRUNHOLZL I, 1, passim, T. E. POWELL, *Christianity or Solar Monotheism The Early Religious Beliefs of St Patrick* JEH 43 (1992) 531-540.

Epistola ad Coroticum

Ediciones CPL 1099; KENNEY, 29; BHL 6493; BCLL 26; cf *supra*.

Estudios P GROSJEAN, *Les Pictes apostats dans l'Épître de S Patrice* AB 78 (1960) 354-378, E. A. THOMPSON, *St Patrick and Coroticus.* JTS 31 (1980) 12-27; D. N. DUMVILLE et alii (eds.), *St Patrick, A D 493-1993* (Studies in Celtic History 13) (Woodbridge 1993) 107-131.

2. *Confesión*

La *Confessio* de Patricio ha llegado hasta nosotros en dos formas principales. Una forma abreviada en el *Libro de Armagh*, escrito hacia el 807, y otra en un grupo de manuscritos del siglo X e incluso posteriores, que parecen derivar en definitiva de un ejemplar irlandés. Es opinión común que la forma breve fue un resumen, pero también se ha dicho que la forma larga es una ampliación de la breve. Se ha mantenido que las diferencias entre las dos versiones invitan a preguntarse si Patricio careció de la consulta popular que habría hecho la consagración episcopal totalmente regular.

Patricio escribió la *Confessio* en edad avanzada, con la mirada vuelta a sus muchos años de misión en Irlanda. Asume la forma de una carta abierta, en la que Patricio da gracias a Dios por haberlo guiado y trata de justificar el modo en que ejerció su ministerio episcopal. La obra tiene un carácter más espiritual que autobiográfico, modelada según las *Confesiones* de Agustín. Más que intentar una narración consistente, refiere los acontecimientos que tienen un especial significado para él o cuando tienen relevancia en la confesión de sus pecados. Aparece además con evidencia la modestia de sus conocimientos.

Hacia el inicio de la obra se ofrece una forma de credo que se asemeja estrechamente al texto del que se encuentra en el

Comentario al Apocalipsis de Victorino de Petovio; el hecho quizás sugiere solamente que Patricio ha aprendido en la Galia un tipo de credo del que existen otros ejemplos (Bieler, 1948).

Ediciones CPL 1100; KENNEY, 29, BHL 6492; HARDY, Catalogue I, n 210-211; BCLL 25; cf *supra.*

Estudios J. E. L OULTON, *The Credal Statements of St Patrick as contained in the Fourth Chapter of his Confession A Study of their Sources* (Dublin 1940); L BIELER, *Exagellia* AJPh 69 (1948) 309-312 (también en Bieler, *Studies*), IDEM, *The «Creeds» of St Victorinus and St Patrick* TS 9 (1949) 121-124 (también en Bieler, *Studies*), M. ESPOSITO, *St Patrick's «Confessio» and the «Book of Armagh»* IHS 9 (1954-1955) 1-12; J. J O'MEARA, *The Confession of St Patrick and the Confessions of St Augustine* IER 5th ser 85 (1956) 190-197, R. WEIJENBORG, *Deux sources grecques de la Confession de Patrice* RHE 62 (1967) 361-378; D. POWELL, *The Textual Integrity of St Patrick's Confession* AB 87 (1969) 387-409, IDEM, *St Patrick's Confession and the Book of Armagh* AB 90 (1972) 371-385, R P C. HANSON, *The Omissions in the Text of the Confession of St Patrick in the Book of Armagh* SP 12 (TU 115) 1975, 91-95; IDEM, *Witness from St Patrick to the Creed of 381* AB 101 (1982) 29-79, E. MALASPINA, *Patrizio e i dominicati rethorici* RomBarb 4 (1979) 131-160; D. R. BRADLEY, *The Doctrinal Formula of Patrick* JTS 33 (1982) 124-133; W BERSCHIN, *Ich Patricius* , cit.; M W HERREN, *Mission and Monasticism in the Confessio of Patrick*, en *Sages, Saints and Storytellers*, eds. D. O'Corráin-L Breathnach-K. McCone (Maynooth 1989) 76-85.

3. *Cánones* (el primer sínodo de San Patricio: *Synodus Episcoporum*, ¿siglo VI?)

Los «Cánones» son considerados «decretos» emanados de Patricio junto con sus colegas en el episcopado, Auxilio e Isernino, en forma de una carta circular al clero de Irlanda en torno a los años 447-459, probablemente hacia el 457. Parece, sin embargo, que se han de situar en el siglo VI (Kathleen Hughes, *The Church in Early Irish Society* [London 1966] 45-54) o incluso en el siglo VII (Binchy, *St Patrick and his Biographers* y *St Patrick's First Synod)* Catorce de ellos son citados con el nombre de Patricio en la *Collectio Hibernensis*, pero no significa que él haya redactado el texto. Los cánones 25, 30, 33, 34 y una de las cláusulas del 6 pueden ser añadidos posteriores. Los cánones están dispuestos en tres grupos: los concernientes a clérigos y monjes; los relativos a los cristianos en general; y asuntos de jurisdicción eclesiástica. La colección no es estrictamente penitencial.

Ediciones CPL 1102, KENNEY, 30; HARDY, Catalogue I, 178, BCLL 599; PL 53, 823-826; L BIELER, *The Irish Penitentials* (SLH 5) (Dublin 1963) 54-59; M FARIS (ed.), *The Bishop's Synod A Symposium* (Liverpool 1976) 1-8.

Traducciones J. T. MCNEILL-H. M. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance* (New York 1938) 76-80, BIELER, *supra*, FARIS, *supra*

Estudios J. MCNEILL, *St Patrick's «First Synod»* Studia Hibernica 8 (1968-1969) 119-137; L. BIELER, *St Patrick's Synod A Revision*, en *Mélanges offerts à M lle Christine Mohrmann* (Utrecht 1963) 96-102; K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (London 1966) 44-63 y 124-131; COCCIA, 350-351; D. BINCHY, *Patrick and his Biographers, Ancient and Modern* Studia Hibernica 2 (1962) 7-173, en las págs 45-49, IDEM, *St Patrick's «First Synod»* Studia Hibernica 8 (1968-1969) 119-137; G B. ADAMS, *Some Linguistic Problems The Bishops' Synod A Symposium*, ed M J Faris (Liverpool 1976); P. DE BRUN-M. HERBERT, *Catalogue of Irish Manuscripts in Cambridge Libraries* (Cambridge 1986) 109, D DUMVILLE, *St Patrick and his «First Synod»?*, en *St Patrick, A D 493-1993* (Woodbridge 1993) 175-178

Synodus Episcoporum (segundo sínodo de San Patricio: siglo VII).

Ediciones CPL 1791, KENNEY, 79, BCLL 600, PL 53, 817-822; L. BIELER, *The Irish Penitentials* (SLH 5) (Dublin 1963) 184-196

Traducciones J. T. MCNEILL-H. M. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance* (New York 1938) 80-86; BIELER, *supra*

Estudios H. MORDEK (apéndice): Proc. of the Third International Congress of Medieval Canon Law, ed S. Kuttner (Città del Vaticano 1971) 41-42, K. HUGHES, *Synodus II s Patricii*, en *Latin Script and Letters A D 400-900 Fest Presented to Ludwig Bieler*, eds. J O'Meara-B. Naumann (Leiden 1976) 141-147; D. O'CORRAIN, *Irish Law and Canon Law*, en *Irland und Europa Die Kirche um Fruhmittelalter*, eds P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 157-166, en las págs 158-159.

4. *Dichos de San Patricio (Dicta Patricii)*

El *Libro de Armagh* (en torno al 807) conserva una colección de «recuerdos» de la misión de Patricio en Irlanda, probablemente recopilados por Tírechán, aunque incompletos, pues terminan con la llegada de Patricio a Cashel. Entre ellos están tres de los cuatro «dichos», uno de los cuales es una simple cita de la *Carta a los soldados de Corotico*.

Ediciones CPL 1104, BHL 6494, KENNEY, 129 (i); BCLL 356; *St Patrick His Writings and Muirchu's Life*, ed. y trad. de A. B. E. Hood (Chichester 1978); L. BIELER, *The Patrician Texts in the Book of Armagh* (SLH 10) (Dublin 1979) 124

Traducciones HOOD, *supra*; BIELER, *supra*

Estudios J. GWYNN, *Liber Ardmachanus The Book of Armagh* (Dublin 1913) XLIV-XLV, L. BIELER, *The Life and Legend of St Patrick Problems of Modern Scholarship* (Dublin 1949) 34-35 y 129, n 14, C. A. BOLTON, *St Patrick's Pastoral Testament* IER 5th ser 74 (1950) 234-241; A GWYNN, *The Problem of the Dicta Patricii* Seanchas Ardmhacha 8 (1975-1977) 69-80.

5. *Lorica*

«La coraza de San Patricio» es quizás la más famosa de las *Loricae* de plegarias irlandesas. Podría remontarse a San Patricio, pero algunos detalles de su sintaxis y métrica hacen pensar que se trata de una composición del siglo VI, aunque la forma conservada es probablemente del siglo IX.

Ediciones The Irish Liber Hymnorum, eds J. H. Bernard-R. Atkinson, 2 vols. (London 1898) 1, 133-136; *The Hymn of St Secundinus* PRIA, ed. L. Bieler 55 C (1952-1953) 117-127, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, ed G. M. Dreves, 55 vols. (Leipzig 1886-1922), Index, 3 vols (Bern 1978), Cambridge, *Corpus Christi College 41 the Loricas and the Missal*, ed. R J S. Grant (Amsterdam 1978)

Traducción The Irish Liber Hymnorum, 2, 49-51.

Estudios F C BURKITT, *On Two Early Irish Hymns* JTS 3 (1901-1902) 95-96; L BIELER, *The Irish Book of Hymns A Palaeographical Study* Scriptorium 2 (1948) 177-194 y reprod 23-25; C. A. BOLTON, *St Patrick's Breastplate A New Interpretation* IER 5th ser 75 (1951) 226-231, M CURRAN, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy* (Blackrock 1984); N. D. O'DONOGHUE, *St Patrick's Breastplate An Introduction to Celtic Christianity*, ed J. P. Mackey (Edinburgh 1989) 45-63.

c) **El pensamiento de San Patricio**

Todavía se discute sobre la formación de Patricio y de su valor literario. Se puede afirmar, sin embargo, con seguridad que comprendía los fundamentos de la fe y conocía los principios de la disciplina en los términos corrientes de su época. Por

lo demás se ha observado (Nerney) que era capaz de asumir postura propia en los aspectos esenciales de la controversia pelagiana de acuerdo con la posición oficial de la Iglesia de su tiempo, aunque la evidencia sobre el tema es vaga y Patricio nunca menciona explícitamente la controversia. Pudo conocer algo del contenido de algunas cartas del papa Inocencio I.

Estudios L. BIELER, *Libri Epistolarum*, cit.; IDEM, *The Place of St Patrick in Latin Language and Literature* VC 6 (1952) 65-98 (también en BIELER, *Studies*); ID., *A Linguist's View of St Patrick* Éigse 10 (1961-1963) 149-154, K MRAS, *St Patricius als Lateiner* Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse) 90 (1953) 99-113; C MOHRMANN, *The Latin of Saint Patrick* (Dublin 1961); K. JACKSON, *Language and History in Early Britain A Chronological Survey of the Brittonic Languages, First to Twelfth c A D* (Edinburgh 1953) 19-56, passim, A. HARVEY, *Latin, Literacy and Celtic Vernaculars around the Year A D 500*, en *Celtic Languages and Celtic Peoples* Proceedings of the Second North American Congress of Celtic Studies, eds. C. J. Byrne-M. Harry-P. O. Siadhail (Halifax, Nova Scotia 1992) 11-26.

SECUNDINO

Secundino era obispo junto con San Patricio en Irlanda desde el 439; muere en el 447 a la edad de setenta y cinco años; era probablemente de origen continental. Se la atribuye un *Himno a San Patricio (Audite omnes amantes)* Escrito posiblemente cuando todavía vivía Patricio, quizás entre la composición de la *Carta a los soldados de Corotico* y su *Confesión,* para defenderlo de la hostilidad contemporánea y de las críticas. Como el himno no contiene referencias al culto del santo, no parece que sea póstumo.

Ediciones CPL 1101; BHL 6495; KENNEY, 87; CHEVALIER, 1525; ICL 1351, BCLL 573; G M DREVES et alii (eds.), *Analecta Hymnica Medii Aevi* (Leipzig 1886-1922) 51, 340-346; L. BIELER (ed.), *The Hymn of Secundinus* PRIA 55 C (1952-1953) 117-127 (también en L BIELER, *Ireland*), ID., *The Works of St Patrick, St Secundinus, Hymn of St Patrick* (Westminster, Md 1953); A. ORCHARD, *Audite omnes amantes A Hymn in Patrick's Praise,* en *Saint Patrick, A D 493-1993* (Woodbridge 1993) 153-173, en las págs 166-173

Estudios G. F. HAMILTON, *In Patrick's Praise The Hymn of Saint Secundinus (Sechnall)* (Dublin [2]1920); E. MACNEILL, *The Hymn of St Secundinus in Honour of St Patrick* IHS 2 (1940-1941) 129-152; C MULCAHY, *The Hymn of St Secundinus in Praise of St Patrick* IER

5th ser. 65 (1945) 145-149; F. CHATILLON, *L'Hymne en l'honneur de Saint Patrick et quelques autres Audite omnes:* RMAL 11 (1955) 335-341; D. A. BINCHY, *Patrick and his Biographers, Ancient and Modern:* Studia Hibernica 2 (1962) 7-173, en las págs. 52-56; J. SZOVÉRFFY, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung* (Berlin 1964) 1, 105-109; COCCIA, 285-289.

GILDAS (NENNIUS)

Una *Vida* considerada del siglo IX, procedente de la abadía de San Gildas-le-Ruys de Bretaña (Wright 119), dice que Gildas era un picto de Strathclyde. Estudió y predicó en Gales, vivió durante un cierto tiempo en Irlanda, peregrinó a Roma, a su regreso fundó una casa en Bretaña y se dirigió después a Gales y a Irlanda. Pero tanto esta *Vida* como otra del siglo XII son demasiado tardías para conferirles valor. Por ejemplo, las fechas de los acontecimientos y de las personas vinculadas con Gildas en las *Vitae* van de la mitad del siglo V a finales del VI. Él mismo nos dice que tenía cuarenta y tres años cuando escribió su libro (26, 1). Se le da el título de *sapiens* (Stevens, 353), que sugiere que sobresalía entre los celtas por su cultura (Deanesly). Como autor del *De excidio et conquestu Britanniae* ha sido vigorosamente criticado desde el siglo XIX, y la obra se ha considerado una falsificación anglosajona (O'Sullivan, 5-23). Permanece abierta la cuestión de si la obra se remonta al siglo VI o ha sido compilada posteriormente, incluso en el siglo VIII. Todo esto deja cuestiones abiertas: la nacionalidad del mismo Gildas, si es el autor, la cuestión de las simpatías del autor levantadas por el tono crítico y el contenido de la obra. Si Gildas era picto, ¿cómo se explica su hostilidad hacia los pictos (por ejemplo, 19)? La conclusión más probable apunta a que el autor sea un galés, contrario a los invasores sajones y dispuesto a animar a sus conciudadanos a la revuelta.

De excidio et conquestu Britanniae

La tradición manuscrita es tardía, aunque existen citas en Beda, que usa el texto como base para el período que describe. El manuscrito más antiguo se remonta al siglo XI (British Library Cotton, Vitellius A. VI). La tradición no es unánime en atribuir la obra a Gildas. Dos grupos de manuscritos no tienen indicación de autor. Otro la atribuye a Gildas, y un cuarto llama al autor Nennius. En el primer grupo, algunos capítulos se extienden más allá del presunto período de la muerte de Gildas, por lo que no podría ser el autor. Nennius se encuentra en un manuscrito del siglo XII y en un folio añadido a un manuscrito del siglo XII.

El *De excidio* es, en efecto, una compilación de numerosos elementos. Entre ellos, una *Vida de San Patricio* tomada de dos antiquísimas *Vidas* irlandesas, genealogías sajonas, lista de 28 nombres bretones para localidades britanas, relatos de sucesos sobrenaturales. Purificada de estos elementos, la obra comprende una descripción de Britania, un relato del origen de los britanos y de la Britania romana; un relato sobre la conquista de los sajones; la historia de las empresas de Artú; narraciones de los ataques de los príncipes ingleses a la Bretña y quizás una recapitulación cronológica. Éste es quizás el «Gildas» primitivo. La falta de una precisa referencia a la controversia pascual hace colocar la obra antes del 600; además, la falta de toda referencia al cristianismo entre los irlandeses sugiere fecharla antes de la mitad del siglo VI, como se deduce también del hecho de que las figuras normales de la escena cristiana son obispos y sacerdotes y no los monjes, cuya presencia es determinante en el período posterior. (Su vigoroso renacimiento consideró a Gildas como un padre fundador.) Gildas podría haber sido un diácono y miembro del clero secular más que un monje (O. Chadwick, 80). Los cinco nombres de los príncipes mencionados son útiles para la datación, así como la referencia al Mons Badonicus. Por ello la fecha tradicional del 547 puede ser apenas una generación después, y la fecha real de la composición, de los primeros dos decenios del siglo VI (O' Sullivan, 177) o quizás en torno a los años 540 (Winterbottom, 1). «Nennius» reviste la obra original con añadidos tomados de fuentes variadas. Sus añadidos lo caracterizan casi con certeza como un bretón que escribe después del 796.

El *De excidio et conquestu Britanniae* es la única narración existente sobre la Britania del siglo VI. Consta de 110 capítulos con un prefacio general, un esbozo de la historia britana desde la conquista romana hasta el tiempo de Gildas (caps. 2-26), una denuncia de los *reges* y los *iudices* de Britania, cinco con su nombre, una llamada al arrepentimiento (27-63), a lo que sigue una diatriba contra los *sacerdotes* (66-110). El texto contiene lecturas bíblicas tomadas de un antiguo rito britano de ordenación (106-107) y material importante relativo a la cuestión de la realidad histórica para subrayar la leyenda de Arthu, en conexión con el asedio de Mons Badonicus. Gildas afirma que él era considerado una autoridad para la disciplina de la Iglesia y

era solicitado para dar consejos. Es citado como una autoridad por los canonistas celtas en la compilación de sus obras, que recogen parcialmente de los Padres locales como Patricio y Adamnano (Sharpe, en *Gildas New Approaches,* 193ss).

Ediciones CPL 1319; KENNEY, 23; BONSER, 136-153, HARDY, Catalogue I, 394-395, BCLL 27; PL 69, 329-392; T. MOMMSEN, MGH, AA XIII, 25-85 [cf R. Thurneysen: ZCP 1 (1896-1897) 157-168]; H. WILLIAMS, *Gildas The Ruin of Britain, Fragments from Lost Letters, The Penitential, Together with the Lorica of Gildas,* 2 vols (London 1899-1901) 2-251; M WINTERBOTTOM, *Gildas The Ruin of Britain and Other Works* (Chichester 1978) 87-142 [cf. E. Thompson· Britannia 11 (1980) 451-452].

Traducciones WILLIAMS, *supra,* WINTERBOTTOM, *supra,* 13-79.

Estudios T WRIGHT, *Biographia Britannica Literaria Vol 1 Anglo-Saxon Period* (London 1842) 115-134, MANITIUS 1, 208-210, F. BURKITT, *The Bible of Gildas* RBen 46 (1934) 206-215; G STEVENS, *Gildas and the Civitates of Britain* EHR 52 (1937) 193-203; M HUGHES, *The End of Roman Rule in Britain A Defence of Gildas* Trans. Hon. Soc of Cymmrodorian (1946-1947); P. GROSJEAN, *Remarques sur le De excidio attribué a Gildas* ALMA 25 (1955) 155-187; IDEM, *«Romana stigmata» chez Gildas,* en *Hommages à Max Niedermann* (Collection Latomus 23) (Bruxelles 1956) 128-139; ID , *Notes d'hagiographie celtique (nos 30-36)* AB 75 (1957) 185-226; I. CAZZANIGA, *Le prime fonti letterarie dei popoli d'Inghilterra Gildas e la Historia Brittonum* (Milano 1961); BOLTON, 27-37; F. KERLOUEGAN, *Le latin du De excidio Britanniae de Gildas,* en: *Christianity in Britain 300-700,* eds M. W Barley-R P. C. Hanson (Leicester 1968) 151-176; K MARTIN, *The adventus Saxonum* Latomus 33 (1974) 608-639, M MILLER, *Relative and Absolute Publication Dates of Gildas's De excidio in Medieval Scholarship* BBCS 26 (1974-1976) 169-174; ID., *Bede's Use of Gildas* EHR 90 (1975) 241-261, M WINTERBOTTOM, *Notes on the Text of Gildas* JTS 27 (1976) 132-140, D N. DUMVILLE, *Sub-Roman Britain History and Legend* History n s. 62 (1977) 173-192, T. O'SULLIVAN, *The De Excidio of Gildas Its Authenticity and Date* (Leiden 1978); D MCCARTHY-D. O'CRÓININ, *The «Lost» Irish 84-year Easter Table Rediscovered* Peritia 6-7 (1987-1988) 227-242, en las págs 237-239 (fecha del Mons Badonicus), N HOWE, *Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England* (New Haven 1989) passim, N. WRIGHT, *Geoffrey of Monmouth and Gildas* Arthurian Literature 2 (1982) 1-40; ID., *Geoffrey of Monmouth and Gildas Revisited* Arthurian Literature 4 (1984) 155-163, ID., *«Gildas» Reading A Survey* SE (1991) 121-162; F KERLOUEGAN, *Gildas, le dernier romain de l'île de Bretagne,* en *Hommages à Jean Cousin* (Paris 1983) 279-288; ID , *Le De Excidio Britanniae de Gildas Les destinées de la culture latine dans l'île de Bretagne au VI*[e] *siècle* (Paris 1987), F BRUNHOLZL I, 1, 159-162; M. HERREN, *Gildas and Early British Monasticism,* en *Britain 400-600*

Language and History, eds. A. Bammesberger-A. Wollmann (Heidelberg 1990) 65-78; N. J HIGHAM, *Old Light on the Dark Age Landscape The Description of Britain in the De Excidio Britanniae of Gildas* Journal of Historical Geography 17 (1991) 363-372; ID , *Gildas, Roman Walls and British Dykes* CMCS 22 (1991) 1-14; A. HARVEY, *Latin, Literacy and the Celtic Vernaculars around the Year AD 500,* en *Celtic Languages and Celtic Peoples,* Proceedings of the Second North American Congress of Celtic Studies, eds. C. J. Byrne-M Harry-P. O. Siadhail (Halifax, Nova Scotia 1992) 11-26.

Oratio Gildae (siglo VII o VIII): esta plegaria en verso se dirige a Cristo para implorar su asistencia, a la Virgen María y a los santos para pedir su protección contra el pecado en todo tiempo y lugar.

Ediciones CPL 1324, KENNEY, 272; ICL 3451; BCLL 1225; PL 101, 607; MGH, poet lat. 4, 618-619.

Estudios W. MEYER, *Gildae Oratio Rhythmica* NGG 1912, 48-108, KENNEY, 272, nota 363; B. BISCHOFF, *Das Reisegebet des Gildas (Spates siebentes Jahrhundert?)* Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts (Stuttgart 1984) 154-161.

(*Lorica Gildae* cf Laidcenn)

Praefatio de poenitentia cf. Cánones y Penitenciales.

Fragmentos de Epistolae

Ediciones CPL 1320, BCLL 28; A W HADDAN-W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Geat Britain and Ireland* I (Oxford 1869) 108-112, T MOMMSEN, MGH, AA XIII, 86-88; H. WILLIAMS, *Gildas The Ruin of Britain, Fragments from Lost Letters, The Penitential, together with the Lorica of Gildas* (Cymmrodorion Record Ser. III-IV) 2 vols (London 1899-1901) 256-271; M I. WINTERBOTTOM, *Gildas The Ruin of Britain and Other Works* (Chichester 1978) 143-145

Traducciones WILLIAMS, *supra,* WINTERBOTTOM, *supra,* 80-82

Estudios M WINTERBOTTOM, *Notes on the Text of Gildas* JTS 27 (1976) 132-140, D. N DUMVILLE, *Gildas and Uinniau,* en *Gildas New Approaches,* eds. M Lapidge-D. N. Dumville (SCH 5) (Woodbridge 1984) 207-214; R SHARPE, *Gildas as a Father of the Church,* ibidem 193-205, N WRIGHT, *«Gildas» Reading A Survey* SE (1991) 121-162, en pág. 161

COLUMBANO (COLUMBA)

a) **La vida**

Las fuentes de la vida de Columbano (543 aprox.-615) son sus mismas obras, la vida de Jonás, las tres *Vidas* de San Galo, la *Historia eclesiástica de los francos* de Gregorio de Tours y la Crónica de Fredegario.

La cronología de la vida de Columbano es en su mayor parte hipotética. Columbano probablemente nació hacia el 543 en Leinster, Irlanda. El nombre con el que hoy es conocido no era el usado por él. En sus cartas él se llama a sí mismo Columba. Nada se sabe de su familia. Es educado como cristiano, y aprendió la gramática latina en su lugar nativo, posiblemente de cualquier sacerdote de las cercanías. Cuando decidió hacerse monje, contra los deseos de su madre (Jonás dice que la decisión fue el resultado de un encuentro con una anciana anacoreta), se estableció en primer lugar en la isla de Cleenish en Loch Erne, donde estudió la Biblia con el abad Sinell, un discípulo de Finniano, un maestro muy apreciado en aquel tiempo. Luego se dirigió a Bangor, donde emitió sus votos. Bangor era una nueva fundación de Comgall en las orillas del Belfast Loughel, ya famosa por la severidad de su vida. Jonás lo llama «sacerdote», por lo que se presume que tenía ya la edad adecuada para ser ordenado.

Parece que Columbano llegó a ser con el tiempo el principal maestro del monasterio; quizás pudo estudiar la literatura clásica en Bangor, pero mucho de su saber lo pudo haber adquirido de segunda mano, a través de los Padres latinos. Se dice que escribió uno de los primeros *Comentarios a los Salmos* en Irlanda, que no ha sobrevivido, y poesía sacra, entre la que posiblemente haya que contar la existente *De mundi transitu*.

Fue trasladado cuando estaba pensando en una *peregrinatio* (unos manuscritos colocan el episodio a los veinte años, otros a los treinta, fecha posiblemente más verosímil). A menudo las comunidades irlandesas enviaban a algunos monjes jóvenes, bajo la guía de uno más experto, a fundar nuevas comunidades en otro lugar. Columbano se convierte en el jefe del grupo, entre los que posiblemente haya que contar a un obispo, Aido, que habría consagrado el altar de la nueva fundación en Luxeuil (Columbano, *Ep.* 4, 4). El grupo se dirigió por tierra a las «playas britanas» (en Cornualles o Britania), atrayendo a otros antes de llegar a Francia, al reino de Sigeberto de Austrasia y antes

del 575. Parece que el motivo fue una *peregrinatio* más que una misión, pues la Galia ya era cristiana.

A su llegada a la Galia, Columbano recibe una invitación para visitar la corte austrasiana, donde impresiona grandemente al rey Childeberto con su predicación, y fue animado a establecerse en la región. Pronto se hizo necesario fundar nuevas casas para la entrada de otros miembros, entre ellos los hijos de los nobles enviados a Columbano para los estudios. En este período de florecimiento y de expansión, Columbano escribió la *Regula monachorum,* la *Regula coenobialis* y las dos partes de los Penitenciales. Entró en conflicto con los obispos francos porque actuaba de manera independiente al erigir nuevas fundaciones y controlaba por cuenta propia la disciplina penitencial, en lugar de atenerse a las normas establecidas por el clero diocesano. Como gozaba del favor del rey y sólo el rey podía convocar un concilio, los obispos no podían convocarlo para pedirle cuentas sobre su manera de actuar. Columbano y sus monjes usaban el método celta para el cálculo de la fecha pascual. Por ello se proyectó acusarlo a Roma de herejía cuartodecimana. Columbano recurrió a Roma, donde el papa Gregorio no parecía dispuesto a apoyar a los obispos francos simoníacos, cuyo computo pascual además no coincidía con el romano. El rechazo de Columbano a un compromiso y una serie de acontecimientos por los que perdió el apoyo real lo condujeron al exilio. Después de un viaje, según Jonás, salpicado de numerosos milagros, llegó al actual territorio de Suiza.

Allí había pocos cristianos, descendientes de los del tiempo de los romanos, y la población era mayoritariamente pagana, por lo que los recién llegados se convirtieron en misioneros. Se hicieron enemigos entre los paganos al quemar templos en el lago de Zúrich y en el de Constanza, donde finalmente se establecieron. Problemas con las autoridades locales impulsaron a la comunidad a trasladarse. Uno de ellos, Galo, se quedó atrás (Wettino, *Vita sancti Galli* 6) porque quería continuar su obra misionera. Columbano se disgustó y le prohibió celebrar la eucaristía mientras él viviese. El grupo siguió su camino hasta alcanzar Milán.

Aquí Columbano quedó impresionado por la disputa teológica del cisma de los Tres Capítulos. En el 590, Agilulfo, un arriano, se casa con Teodolinda, una católica; los mismos católicos estaban divididos a propósito del Edicto de Justiniano del 543-545. Los Tres Capítulos, que el emperador había condenado con su edicto, eran las obras de Teodoro de Mopsuestia, de Teodoreto y de Ibas de Edesa en Mari, un hereje persa. Los

obispos orientales estaban dispuestos a aceptar la condena a causa de la presencia de elementos nestorianos en sus escritos. Los occidentales estaban menos dispuestos a seguirlos; el papa Vigilio aceptó el edicto y posteriormente intentó por dos veces cambiar de opinión. El fin principal del edicto era intentar reconciliar las poblaciones monofisitas del emperador y superar el cisma occidental, que duró más de un siglo, pero los católicos longobardos se adhirieron a los Tres Capítulos. En el 593, el obispo de Milán se puso de parte del papa Gregorio, pero no Teodolinda, con la consecuencia de que diversos obispos católicos permanecieron con ella. Había, pues, un cisma entre los obispos longobardos católicos cuando llega Columbano. Éste escribió al papa Bonifacio IV para que convocase un concilio.

Los últimos años de su vida los pasó en Bobbio, en un lugar retirado que les había otorgado Agilulfo. Fue invitado a regresar a la Galia, a Luxeuil, que en ese momento estaba floreciendo bajo la protección del rey Clotario, pero lo rechazó. En el lecho de muerte pidió que su bastón fuese enviado a San Galo, en Suiza, como signo de su perdón por el modo en que lo había tratado.

Bibliografía general: HAUCK 1, passim; L. GOUGAUD, *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages*, trad. de G. C. Bateman (London 1927) passim; M. MASSANI, *S Columbano di Bobbio nella storia, nella letteratura, nell'arte* Didaskaleion 6.1 (1928) 81-112; 6.2 (1928) 1-157; BOLTON, 40-46; *Mélanges Colombaniens Actes du Congrés international de Luxeuil 20-23 juillet 1950* (Paris 1950); P. VACCARI et alii, *San Colombano e la sua opera Convegno storico colombaniano (Bobbio, 1-2 Sett 1951)* (Bobbio 1953); F. MCMANUS, *Saint Columban* (Dublin 1962); *Atti del Convegno internaz di studi colombaniani (Bobbio 1965), Columbanus, pioniere di civilizzazione cristiana europea* (Bobbio 1973); M. WINTERBOTTOM, *Columbanus and Gildas* VC 30 (1976) 310-317; H B. CLARKE-M. BRENNAN (eds.), *Columbanus and Merovingian Monasticism* (Oxford 1981); D. BOULLOUGH, *Colombano* DBI 27 (1983) 113-129; L. BIELER, *Ireland*, M. LAPIDGE (ed.), *Columbanus Studies on the Latin Writings* (SCH 17) (Woodbridge 1997).

Vida B. KRUSCH, *Vita Galli vetustissima*, MGH, srm 4, 251-256; ID., *Wettini de vita atque virtutibus beati Galli*, MGH, srm 4, 256-280, ID., *Walahfridi Strabonis vita sancti Galli*, MGH, srm 4, 280-337; ID., *Ionae vita Columbani abbatis discipulorumque eius*, MGH, srg 37 (Hannover-Leipzig 1905); ID., *Ionae vitae sanctorum Columbani, Vedastis Iohannis* (Hannover 1905) 144-224; H. BRESSLAU (ed.), *Miracula s Columbani*, MGH, script. 30/2 (1934) 993-1015; P. BUZZI, *Colombano d'Irlanda, il santo ed il poeta* (Locchi 1921); H. CONCANNON, *Life of Saint Columban* (Dublin 1915); M. M. DUBOIS, *Saint Columban* (Paris 1950) (trad. inglesa: *St Columban A Pioneer of Western Civilization*) (Dublin 1969); J. O'CARROLL, *The Chronology of Saint Columbanus* ITQ 24 (1957) 76-95; I. WOOD, *The Vita Columbani and Merovingian Hagiography* Peritia 1 (1982) 63-80; L. GOUGAUD, *L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale* RHE 9 (1908) 21-37, 255-277; M. HENRY-ROSIER, *St Columban dans la Barbarie Mérovingienne* (Paris 1950); J. F. KENNEY, *Sources for the Early History of Ireland* I (1929); E. MARTIN, *St Columban* (Paris [3]1921); J. WILSON, *The Life of St Columban* (Dublin 1953); J. RYAN (ed.), *Irish Monks of the Golden Age* (Dublin 1963); M. TOSI, *Vita Columbani et discipulorum eius* (Piacenza 1965).

Actividad misionera L. KILGER, *Die Quellen zum Leben der heil Columban und Gallus* Zeit. für schweizer Kirchengeschichte 36 (1942) 107-120; L. GOUGAUD, *Gaelic Pioneers of Christianity* (Dublin 1923); P CHAUVIN, *Saint Colomban, Fondateur de l'Abbaye de Luxeuil* (Luxeuil 1924); C. G. MOR, *San Colombano e la politica ecclesiastica di Agilulfo* Bolletino di Storia Piacentina 28 (1933) 49-58; F. BLANKE, *Columban und Gallus* (Zürich 1940); J. ROUSSEL, *St Columban et l'épopée Colombanienne*, 2 vols. (Besançon 1941-1942); P. SALMON, *Le Lectionnaire de Luxeuil* RBen 53 (1941) 89-107; V. POLONIO, *Il monastero di San Colombano di Bobbio dalla fondazione all'epoca carolingia* (Genova 1962); F. PRINZ, *Fruhes Monchtum im Frankenreich* (München 1965) passim; I. MULLER, *Zum geistigen Einfluss der colombanischen Bewgung in mitteleren Europa* Zeit. für schweiz. Kirchengeschichte 59 (1965) 265-284; A. ANGENENDT, *Monachi peregrini* (München 1972); ID., *Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800 Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 1, 52-79; K. U. JASCHKE, *Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alamannischen Raum*, en *Monchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (Vorträge und Forschungen 20) (Sigmaringen 1974) 77-130; J. DUFT, *Irische Einflusse auf St Gallen und Alamannien*, ibid. 9-36ss; K. SCHAFERDIEK, *Columbans Wirken im Frankenreich (591-612)*, en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 1, 171-201.

b) Las obras

Una incesante controversia envuelve la cuestión de la autenticidad de todas las obras atribuidas a Columbano a excepción de cinco cartas. La edición de G. S. Walker abarca en su conjunto el máximo de lo que se puede afirmar que pertenece a él. Laporte, Seebass y Smit han discutido sobre todo, a excepción del grupo de cinco cartas mencionadas. Éstas evidencian una aguda inteligencia y una sólida comprensión de las cuestiones discutidas, aunque no una gran originalidad de pensamiento.

Mucho se ha escrito sobre las dotes de Columbano como estudioso clásico, aunque la cuestión permanece abierta porque depende de lo que él escribió con certeza.

Ediciones PL 80, 210-296; G. S. M. WALKER, *Sancti Columbani Opera* (SLH 2) (Dublin 1957) [cf A. MUNDÓ, *L'édition des oeuvres de s Colomban* Scriptorium 12 (1958) 289-293]; M. ESPOSITO, *On the New Edition of «Opera Sancti Columbani»* CM 21 (1961) 184-203; L. BIELER, *Editing Saint Columbanus A Reply* CM 22 (1961) 139-150.

Estudios Cf. parágrafo precedente; J F. KENNEY, *Sources for the Early History of Ireland*, I, rev de L. Bieler, Shanon 167, 117-131, MANITIUS I, 1817, C MOHRMANN, *The Earliest Continental Irish Latin* VC 16 (1962) 216-230, G S. M. WALKER, *On the Use of Greek Words in the Writings of St Columbanus of Luxeuil* ALMA 21 (1949-1950) 117-131; J. DUFT, *St Columban in den St Galler Handschriften* Zeit. für schweiz. Kirchengeschichte 59 (1965) 285-296, A. QUACQUARELLI, *La prosa d'arte di s Colombano* VetChr 3 (1966) 5-24; COCCIA, 380-387; G. LOMIENTO, *La Bibbia nella compositio di s Colombano* VetChr 3 (1966) 25-43; J. W. SMIT, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)* (Amsterdam 1971), F. BRUNHOLZL I, 1, 176-184 y passim.

1. *Cartas*

Se conservan cinco cartas incontestablemente auténticas, con la posibilidad de una sexta. La primera, escrita al papa Gregorio Magno hacia el 600, concierne a la controversia pascual. Columbano defiende la praxis celta, manifestando un cierto conocimiento del desarrollo del debate así como de recientes escritos del continente. Había leído a Gildas (Winterbottom, VC 311), y lo cita aquí y en la quinta carta. Plantea también la cuestión de los obispos ordenados simoníacamente o de obispos que habían comprado el acceso al diaconado. Se cuestiona si debe existir comunión con ellos. Trata también de los monjes que desobedecen a sus abades por celo de perfección retirándose como ermitaños. Agradece a Gregorio el regalo de una copia de la *Regula pastoralis* y le pide copias de las *Homilías sobre Ezequiel* y del *Comentario al Cantar de los Cantares*.

La segunda carta está dirigida al sínodo de los obispos francos reunidos en Châlon en el 603. Columbano defiende la praxis celta de la celebración de la Pascua, pero dedica mayor espacio a la discusión de la diversidad de vocación al sacerdocio y al monacato y a la necesidad de que unos y otros vivan en armonía, con una fuerte crítica al laxismo de la Iglesia franca. La carta contiene también una referencia a obras perdidas de Columbano: tres libros enviados al papa y un texto remitido a Arigio.

La tercera carta parece haber sido escrita durante un período de intervalo entre los papas, probablemente en el 604. Columbano afirma que iría de buena gana a Roma, pero se lo impide el peligro del viaje. Envía copias de la correspondencia anterior y solicita poder continuar con la praxis de su país a propósito de la celebración de la Pascua. El episodio debió de concernir a las conspicuas diferencias con el calendario franco en el 604 (cf. AB 1946 para los años en que existió un amplio margen de divergencias).

Finalmente, la quinta carta, escrita desde Milán al papa Bonifacio, en el 613, se ocupa del cisma de los Tres Capítulos, al que ya se ha hecho mención. Columbano pide al papa que reúna un concilio de suerte que el papado pueda ser considerado inmune a la herejía. Su llamada, a través del papa, se dirige a todo el Occidente.

La sexta carta es una exhortación dirigida a un joven discípulo. Se encuentra en un manuscrito entre las dos divisiones principales del *Penitencial*.

Ediciones CPL 1111; KENNEY, 42, BCLL 639; W. GUNDLACH, MGH, Epp 3, 154-182, WALKER, 2-59

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios W. GUNDLACH, *Uber die Columban-Briefe* Neues Archiv 15 (1890) 497-526; IDEM, *Zu den Columban-Briefen Eine Entgegnung* Neues Archiv 17 (1892) 425-429, O SEEBASS, *Über die Handschriften der Sermonen und Briefe Columbans von Luxeuil* Neues Archiv 17 (1892) 243-259; J W SMIT, *Studies on the Language and Style*, cit , 39-160; J F. KELLY, *The Irish Monks and the See of Peter* Monastic Studies 14 (1983) 207-224, IDEM, *The Letter of Colombanus to Gregory the Great*, en *Gregorio Magno e il suo tempo Vol 1 Studi storici* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 33) (Roma 1991) 213-223, A P McD. ORCHARD, *Some Aspects of Seventh-Century Hiberno-Latin Syntax A Statistical Approach* Peritia 6-7 (1987-1988) 158-201, en las págs 177-178, N. WRIGHT, *Columbanus's Epistulae*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed. M Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997)

2. *Regulae*

Se conservan dos Reglas de vida monástica atribuidas con plausibilidad a Columbano.

1) La *Regula monachorum*, que pone el acento en la obediencia, el silencio, la pobreza, el ayuno, la humildad y la mortificación de la voluntad. Todas las demás Reglas irlandesas existentes son posteriores a la de Columbano, por lo que es imposible establecer en qué medida depende de la de Comgall de Bangor, aunque se puede suponer que Columbano la haya tomado como modelo. La Regla contiene preciosas indicaciones sobre las tradiciones litúrgicas del culto monástico irlandés con elementos ambrosianos y mozárabes (sobre la originalidad de la regla véase Gaudemet, *Mélanges*, cit.; para el leccionario de Luxeuil y Columbano véase Salmon, *Mélanges*, cit.).

2) *Regula coenobialis*, que Erhard considera una falsificación benedictina, pero que los contemporáneos parece que la pusieron con certeza a la par de la *Regula monachorum*. Es una regla de gran severidad, reemplazada totalmente en un determinado momento por la benedictina y conservada por casualidad al no estar ya en uso. Columbano es quizás el autor solamente de los primeros nueve capítulos de la recensión breve. La larga contiene algunos elementos que difieren de la letra y el espíritu de lo que parece haber sido la concepción original, y es presumible que se remonte a los sucesores de Columbano.

Regula monachorum.

Ediciones: CPL 1108; KENNEY, 45; BCLL 641; O. SEEBASS: ZKG 15 (1895) 366-386; WALKER, 122-143.

Traducción. WALKER, *supra*.

Estudios. B. ALBERS, *S. Columbano, sue fondazioni e sua regola*: Rivista storia benedettina 10 (1915) 33-49; P. LUGNANO, *Il testo della Regula monachorum, dell'Ordo de vita et actione e dell'Oratio di s. Colombano*: Rivista di storia benedettina 11 (1916) 185-202; T. ROCHE, *The Rule of St. Columbanus*: ITQ 13 (1918) 220-232; J. O'CARROLL, *Monastic Rules in Merovingian Gaul*: Studies 42 (1953) 407-419; J. LAPORTE, *Étude d'authenticité des oeuvres attribuées à Saint Columban*. Revue Mabillon 51 (1961) 35-46; A. DE VOGUE, *«Ne juger de rien par soi-même». Deux emprunts de la Règle colombanienne aux Sentences de Sextus et à saint Jerôme*: RHSpir 49 (1973) 129-134; L. BIELER, *Aspetti sociali del Penitenziale e della Regola di s. Colombano*, en *Atti del Convegno internazionale di studi colombaniani, Bobbio, 28-30 agosto 1965. Colombano pioniere di civilizzazione cristiana europea* (Bobbio 1973) 119-126 (reed. en L. BIELER, *Ireland)*, F. PRINZ, *Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur*, en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 1, 202-218; J. B. STEVENSON, *The Monastic Rules of Columbanus*, en *Columbanus. Studies on the Latin Writings*, ed. M. Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997).

Regula coenobialis.

Ediciones. CPL 1109; KENNEY, 45; BCLL 642; O. SEEBASS: ZKG 17 (1897) 215-234; WALKER, 142-169.

Traducción. WALKER, *supra*.

Estudios. O. SEEBASS, *Regula coenobialis s. Columbani abbatis*: ZKG 17 (1897) 215-234; IDEM, *Über die sogenannten Regula coenobialis Columbani und die mit dem Pönitential Columbas verbundenen kleineren Zusätze*: ZKG 18 (1898) 58-76; IDEM, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Regel Columbas des Jüngeren*: ZKG 40 (1922) 132-137; B. KRUSCH, *Zur Mönchsregel Columbans*: Neues Archiv 46 (1926) 148-157; J. LAPORTE, *Étude d'authenticité des oeuvres attribuées à Saint Columban*: Revue Mabillon 51 (1961) 35-46.

3. *Penitencial*

El *Penitencial* está subdividido en tres secciones: una para los monjes, otra para el clero secular y la tercera para los laicos, con superposiciones de reglas ulteriores en la última. Además hay dos capítulos adicionales sobre la participación en los ritos paganos o herejes y sobre las culpas secundarias de los monjes, con un prólogo y cuatro rúbricas. La primera sección se ha conservado por separado en Bobbio. Los textos relativos al clero secular y a los laicos probablemente fueron compuestos para salir al encuentro de las necesidades pastorales que Columbano se encontró en la Galia. Gran parte del material procede del *Penitencial* de Vinnian y la compilación, más que por él mismo, pudo haber sido hecha bajo la instrucción de Columbano (Bieler 1987). El *Penitencial* es importante para la historia del influjo de la praxis celta sobre la penitencia privada en el desarrollo del sistema penitencial en Europa (véase también Laporte).

Ediciones. CPL 1110; KENNEY, 46; BCLL 640; J. LAPORTE, *Le pénitentiel de Saint Colomban* (Monumenta Christiana Selecta 4) (Tournai 1958) [cf. L. BIELER: JTS 12 (1961) 106-112; L. BIELER, *The Irish Penitentials* (SLH 5) (Dublin 1963) 96-106].

Traducciones. J. T. MCNEILL-H. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance*, 1938, BIELER, *supra*.

Estudios. T. P. OAKLEY, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim; P. FOUR-

NIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en occident* (Paris 1931) 1 passim; L. BIELER, *Aspetti sociali del Penitenziale e della Regola di s Colombano*, en *Atti del Convegno Internazionale di Studi Colomboniani, Bobbio, 28-30 agosto 1965 Colombano pioniere di civilizzazione cristiana europea* (Bobbio 1973) 119-126 (reed. en L. BIELER, *Ireland*) A FRANTZEN, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983); R KOTTJE, *Uberlieferung und Rezeption der irischen Bussbucher auf dem Kontinent*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Lowe (Stuttgart 1982) 1, 511-524, T. CHARLES-EDWARDS, *The Penitential of Columbanus*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed. M. Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997).

4. *Sermones* (*Instructiones*, siglo V)

Trece sermones son asociados al nombre de Columbano. Su autenticidad ha sido contestada (Hauck; Smit, 25). Ciertamente es contestable la autenticidad del *De homine misero* y del *De VIII vitiis principalibus*. El comienzo del *Sermo V* es muy similar al del texto pseudoagustiniano del *Ad fratres in eremo, Sermo* 49. Por otra parte, el *Sermo V* está mejor atestiguado que muchos otros y puede ser que se trate simplemente de material tomado de un repertorio común que estuviese en circulación en ese tiempo. El *Sermo II* cita un sermón atribuido actualmente a Fausto de Riez (Engelbrecht; cf. A. DE VOGUE, 1968), pero redactado también con material difundido en aquel tiempo. Walker considera los trece sermones obra de Columbano, predicados durante su estancia en Milán.

Ediciones CPL 978 y 1107; KENNEY, 44; BCLL 1251; PL 80, 229-260, G. S M. WALKER, *Sancti Columbani Opera* (SLH 2) (Dublin 1957) 60-120; F. GLORIE, *Instructiones «Pseudo» Columbani Eusebius «Gallicanus», Sermones Extravagantes*, CCL 101B (1971) 954-959

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios A G ENGELBRECHT, *Studien uber die Schriften des Bischofs von Reji Faustus* (Wien 1889) 77-78; O SEEBASS, *Uber die sogenannten Instructiones Columbani* ZKG 13 (1892) 513-534, ID, *Uber die Handschriften der Sermonem und Briefe Columbas von Luxeuil* Neues Archiv 17 (1892) 245-259, ID., *Uber die beiden Columba Handschriften der Nationalbibliothek in Turin* Neues Archiv 21 (1896) 739-746, J LAPORTE, *Étude d'authenticité des oeuvres attribuées à Saint Colomban* Revue Mabillon 45 (1955) 1-34, en las págs 5-28, C STANCLIFFE, *The Thirteen Sermons Attributed to Columbanus*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed M Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997).

5. *Poemas*

Los poemas atribuidos a Columbano no tienen una base segura. Son obra de un autor irlandés llamado Columbano, activo quizás poco después de Columbano de Bobbio, si no incluso en el siglo IX y en Francia (Smit). Manifiestan familiaridad con los autores clásicos, característica que no se encuentra en otros escritos de Columbano. Por otra parte existe un vínculo con Bobbio en el poema a Fidolio, que menciona una historia presente en Terenciano Mauro, del que había un manuscrito en Bobbio (Bieler, 1987).

Edición C BLUME, *De Mundi Transitu* Analecta Hymnica 51 (Leipzig 1908) 352-356

Estudios M MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts* (Stuttgart 1891) 390-394; J. W. SMIT, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger (Columbanus)* (Amsterdam 1971); L. BIELER, *Versus Sancti Columbani A Problem Restated* IER 5th ser 76 (1951) 376-382, ID, *Adversaria zu Anthologia Latina 676, mit einem Anhang uber die Columbanus-Gedichte*, en *Antidosis Fest fur Walther Kraus zum 70 Geburtstag*, eds. R Hanslik-A. Lesky-H. Schwabl (Wiener Studien 5) (Wien 1972) 41-48 (los dos ensayos también en L. BIELER, *Ireland*), P C. JACOBSEN, *Carmina Columbani*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed H. Lowe (Stuttgart 1982) 1, 434-467; D. SCHALLER, *Die Siebensilberstrophen «de mundi transitu» - eine Dichtung Columbans?* ibid., 1, 468-483, M LAPIDGE, *Parce precamur An Easter Hymn by Columbanus?*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed. M. Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997)

De veritate et miseria vitae mortalis. Poema de 34 dísticos, cuya estructura poética depende del número de sílabas y con los ritmos en la segunda y cuarta línea; puede ser de origen irlandés.

Ediciones GUNDLACH, MGH, Epp. 3, 182ss (1892); WALKER, 182-185

Referencias D SCHALLER-K KONSGEN, *Initia Carminum Latinorum saeculo undecimo antiquiorum* (Göttingen 1977) n.9888.

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios A ÖNNERFORS, *Die Latinitat «Columbas des Jungeren in neuem Licht»* ZKG 83 (1972) 52-60 (también en su: *Mediaevalia*, Abhandlungen und Aufsatze [Lat. Sprache und Literature des MA. 6]

[Frankfurt 1977] 19-31); W. BULST, *Hymnologica partim Hibernica*, en *Latin Script and Letters A D 400-900 Fest Presented to Ludwig Bieler*, eds. J. J O'Meara-B Naumann (Leiden 1976) 83-100, en las págs. 89-91; P. C. JACOBSEN, *Carmina Columbani*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 1, 434-467, en las págs. 440-442, D SCHALLER, *Die Siebensilberstrophen «de mundi transitu» - eine Dichtung Columbans?* Ibidem 1, 468-483; ID., *De mundi Transitu A Rhythmical Poem by Columbanus?*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed. M. Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997)

Versus ad Hunaldum, Versus ad Sethum. Todos los manuscritos, excepto uno, transmiten juntos estos dos *Carmina*, y los dos mencionan a Columbano como su autor. En el primero, Unaldo es exhortado en dieciséis hexámetros a renunciar a las cosas del mundo y a empeñarse en la moderación. Forman un acróstico: *Columbanus Hunaldo*. En el segundo son mencionados tanto Seth como Columbano en las primeras dos líneas. Si Columbano ha de ser identificado con el Columba de las cartas, es una cuestión muy distinta.

Ad Hunaldum (inc. *Casibus innumeris decurrunt tempora vitae*).

Ediciones CPL 1112, KENNEY, 42 (VIII); ICL 2008; BCLL 650, GUNDLACH, MGH, Epp. 3, 182, WALKER, 184-191.

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios P C JACOBSEN, *Carmina Columbani*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, ed H Lowe, 2 vols. (Stuttgart 1982) I, 434-467, en las págs. 442-445.

Ad Sethum (inc. *Suscipe Sethe libens et perlege mente serena*).

Ediciones CPL 1112, KENNEY, 42 (IX); ICL 15937; BLCC 651; GUNDLACH, MGH, Epp. 3, 182ss, WALKER, 184-191.

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios L TRAUBE, *Zu Columbans Gedicht Ad Sethum*, Vorlesungen un Anhandlungen 3 (Munchen 1920) 168s; P C. JACOBSEN, cit , 443-448

Carmen Navale. Este poema, de veinticuatro hexámetros con la tercera línea en forma de estribillo, se conserva solamente en un manuscrito de Leiden del siglo X, Vossianus Graecus Q 7, que ofrece el nombre de modo incompleto; tan sólo aparece el final *...banus*.

Ediciones CPL 1113; KENNEY, 43 (1); ICL 4453; BCLL 653, E. DUMMLER Neues Archiv 6 (1881) 190-191; WALKER, 190-193.

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios R. PEIPER, *Vermischte Bemerkungen und Mitteilungen zu romischen dichtern zum Theil aus «Handschriften»* Rhein Mus. 32 (1877) 523-524; D. J. SHEERIN, *Celeuma in Christian Latin Poetry Lexical and Literary Notes* Traditio 38 (1982) 45-73, en las págs. 66-72; P C. JACOBSEN, cit., en las págs 460-465.

Versus Fidolio fratri suo (inc. *Accipe quaeso/ nunc bipedali*), poema de 159 versos adonios con la adición de seis hexámetros en la mayoría de los manuscritos; en tres manuscritos aparece junto a *Versus ad Hunaldum et Sethum*. Su autenticidad ha sido discutida por Lapidge (1977), concluyendo que es necesario admitir como autor a un Columbano del período carolingio.

Ediciones GUNDLACH, MGH, Epp. 3, 182ss; WALKER, 192-197

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios M LAPIDGE, *The Authorship of the Adonic Verses «Ad Fidolium» attributed to Columbanus* SM 18 (1977) 249-314; IDEM, *Columbanus and the «Antiphonary of Bangor»* Peritia 4 (1985) 104-116, P. C JACOBSEN, cit , 448-459, D SCHALLER, *Die Siebensilberstrophen «de mundi transitu» - eine Dichtung Columbans?* ibid. 1, 468-483, en las págs. 480-482, H LOWE, *Columbanus und Fidolius* Deutsches Archiv 37 (1981) 1-19.

6. *Obras perdidas y espurias*

El *Comentario a los Salmos*, mencionado por Jonás, no ha llegado hasta nosotros, aunque se ha intentado identificarlo con comentarios existentes (Walker XLIVss; véase también Ramsay para los vínculos con Teodoro de Mopsuestia, y también Morin). Jonás afirma que Columbano escribió desde muy joven, quizás también poemas que se han perdido. Menciona además otras cartas y un tratado contra los arrianos, compuesto por él en Milán. El propio Columbano hace referencia a otra carta al papa Gregorio y a tres libros, con un sumario enviado a Arigio. Parece que existió también un tratado sobre los Tres Capítulos (Walker LXV). Los *Praecepta vivendi quae monasticha dicuntur*, basados en los *Disticha Catonis* es preferible atribuirlos a Alcui-

no (Walker LXVI). Walker ofrece en un apéndice una *Epistola de sollemnitatibus*, la *Exhortatoria* y el *De saltu lunae*, textos que de ninguna manera se pueden atribuir a Columbano.

Sermones (3, 11, 16, 17); *Comentarios a los Salmos (ps -Columbanus)* (¿siglo VII?).

Estudios F. MASAI, *Qu'est devenu le «Commentaire sur les Psaumes» attribué à Saint Colomban et conservé autrefois à Luxeuil?* Scriptorium 13 (1959) 242-243; M TOSI, *Il commentario di s Colombano sui Salmi* Columba 1 (1963-1964) 3-14; G. F ROSSI, *Il commento di s Colombano ai Salmi ritrovato a Bobbio in un codice della fine del secolo XII* Divus Thomas 67 (1964) 89-93; M. MCNAMARA, *Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church (A D 600-1200)* PRIA 73 C (1973) 201-298, en las págs. 251-255; L DE CONINCK, *Theodori Mopsuesteni expositiones In psalmos Iuliano Aeclanensi interprete*, CCL 88 A (Turnholti 1977); F. NUVOLONE, *Le Commentaire de s Colomban sur les Psaumes rentre-t-il définitivement dans l'ombre?* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 211-219

Disputatio de sollemnitatibus et sabbatis (Pseudo-Jerónimo; Pseudo-Columbano: ¿siglo VII?).

Ediciones CPL 2278; KENNEY, 42 (VI); BCLL 1230; PL 22, 1220-1224; CSEL 56, 357-363; MGH, Epp 3, 177-180; G S M WALKER, *Sancti Columbani Opera* (SLH 2) (Dublin 1957) 198-207; B. KRUSCH, *Die Einfuhrung des griechischen Paschalritus im Abendlande* Neues Archiv 10 (1884) 84-89; H. LECLERCQ, *Epist Sollemnitatibus*, Reliquiae Liturgicae Vetustissimae 2 (1913) 71s.

Estudios C. W. JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 108-110; J. LAPORTE, *Sur la lettre «De sollemnitatibus» attribuée à s Colomban* Revue Mabillon 46 (1956) 9-14.

De saltu lunae.

Ediciones CPL 2317; KENNEY, 43 (III), BCLL 1231; B. KRUSCH, MGH, srm 4, 20; WALKLR, 212-215 (reed en PLS 4, 1609-1610).

Traducción WALKER, *supra*.

Estudios C. W JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 376; D. O'CROININ, *The Computistical Works of Columbanus*, en *Columbanus Studies on the Latin Writings*, ed. M. Lapidge (SCH 17) (Woodbridge 1997).

n *The Cathach of St Columba* (*The Cathach of Columcille*, siglos VI/VII).

Se conserva parte del Salterio en este libro de un santuario, que ha sido vinculado con Columba. Las rúbricas ofrecen los *tituli* de los Salmos (según los LXX), con unas pocas palabras sobre la interpretación mística de cada uno y con indicaciones para su uso litúrgico.

Ediciones KENNEY, 454; CLitLA 1, 130, CLA 2, 266; BCLL 506; H. J. LAWLOR, *The Cathach of St Colomban* PRIA 33 C (1916-1917) 241-443.

Estudios M. ESPOSITO, *The Cathach of St Columba* County Pouth Archaeological Journal 4 (1916-1920) 80-83, P. SALMON, *Les «Tituli Psalmorum» des manuscrits latins* (Città del Vaticano 1959) 45-74; J. J G. ALEXANDER, *Insular Manuscrits 6th to the 9th Century* (London) 28-29.

Sancti Columbae discipuli et cognati (primera mitad del siglo VIII).

Ediciones W. REEWES, *The Life of St Columba written by Adamnan* (Dublin 1857) 245-247, A. O. ANDERSON-M O. ANDERSON, *Adomnan's Life of Columba* (London 1961) 446-448. Cf. BHL 1888; BCLL 361.

AGUSTÍN HIBÉRNICO

De mirabilibus sacrae scripturae

La evidencia interna coloca la composición de esta obra pseudo-agustiniana en el 655 y parece verosímil que fuese escrita en Irlanda. Hay una referencia a la muerte de Manchán Min Droicht († 651). Contiene el relato de diez obras milagrosas de Dios tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento con una exposición de la obra de la creación, y concluye dirigiéndose a Dios a propósito del mismo tema. La obra es usada por autores posteriores, comenzando por el llamado *Liber de ordine creaturarum*, posiblemente del siglo VII, que a su vez influyó en Beda. Existen una recensión breve y otra larga. El texto hace numerosas alusiones a la Escritura, aunque no abunda en citas; y entre las fuentes patrísticas recurre a las primeras traducciones latinas de los escritores antioquenos. Dispone sus «milagros» en tres grupos: Moisés y el Pentateuco, los profetas y el Nuevo Testamento.

Ediciones: CPL 1123; KENNEY, 104, BISCHOFF, *Wendepunkte* 38; STEGMULLER, 1483, BCLL 291; PL 35, 2149-2200, G. MACGINTY, *The Treatise De Mirabilibus Sacrae Scripturae* (inédito), Ph.D Diss. University College (Dublin 1971).

Estudios M. ESPOSITO, *On the Pseudo-Augustinian Treatise De Mirabilibus Sacrae Scripturae Written in Ireland in the Year 655* PRIA 35 C (1918-1920) 189-207 (también en Esposito); ID., *A Seventh-Century Commentary on the Catholic Epistles* JTS 21 (1919-1920) 316-318 (reed. en *Latin Learning*, cit.); COCCIA, 334-340; M SIMONETTI, *De Mirabilibus Sacrae Scripturae un trattato irlandese sui miracoli della Sacra Scrittura* RomBarb 4 (1979) 225-251, C S. ANDERSON, *Divine Governance, Miracles and Laws of Nature in the Early Middle Ages The De Mirabilibus Sacrae Scripturae* DAI 43 (1982) 1249, UCLA, M. SMYTH, *The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts* Peritia 5 (1986) 201-234, G. MACGINTY, *The Irish Augustine De Mirabilibus Sacrae Scripturae*, en *Irland und die Christenheit Bibelstudien und Mission*, eds. Ní Chatháin-M Richter (Stuttgart 1987) 70-83

LAIDCENN MAC BAITH

Latchen o Laidcenn (Laidcenn mac Baith) parece haber sido un monje de Kyle (Clúainferta o Clionfertmulloe); murió en el 661. Nokter Balbulus lo identifica como uno de los más calificados intérpretes de la Escritura, y tenía fama de *sapiens* y *sanctus confessor*

La *Egloga* de Laidcenn es un resumen de los *Moralia in Job* de Gregorio Magno; de escasa importancia por su novedad, resulta en cambio precioso por el testimonio textual que ofrece. Laidcenn usaba un manuscrito más antiguo que los actualmente conservados. En dos de los tres manuscritos existentes la obra es atribuida a Laidcenn, junto a dos testimonios posteriores que refuerzan la atribución. Por los manuscritos conservados se presume que la obra fue útil en el Medievo.

La *Lorica,* atribuida a Gildas, es atribuida en los cuatro manuscritos más antiguos a Lodgen, Lathacen, Loding o Ladcinus. El texto se ha conservado en manuscritos que van quizás del siglo VIII al XIV. Si la atribución a Laidcenn es correcta, puede se fechada con anterioridad al 661, año de su muerte. Comienza con una letanía o invocación a los querubines, serafines y otros órdenes angélicos, a los patriarcas y profetas, a los apóstoles, mártires, vírgenes, viudas y confesores para hacer una fuerte corona junto con Cristo, con el fin de ser protegido de los poderes malignos. La protección es invocada sobre cada parte del cuerpo. Se mencionan 119 partes, hecho que sugiere que Laidcenn tenía cierto conocimiento de la literatura médica de la antigüedad, en la que era habitual tratar desde la cabeza a los pies. Esta *Lorica* es también un eco de los encantamientos mágicos. Pero su real importancia consiste en el testimonio que ofrece sobre la oración privada.

Egloga

Ediciones Egloga de Moralibus in Job CPL 1716, KENNEY, 106; BISCHOFF, *Wendepunkte* 5, STEGMULLER 5389; BCLL 293; M ADRIAEN, *Egloga quam scripsit Lathcen filius Baith de Moralibus Job quas Gregorius fecit,* CCL 145 (1969).

Estudios L. GOUGAUD, *Le témoignage des manuscrits sur l'oeuvre du moine Lathcen* Revue celtique 30 (1909) 37-46, M MANITIUS I, 99-100 y passim, M. ESPOSITO, *A Seventh-Century Commentary on the Catholic Epistles* JTS 21 (1919-1920) 316-318, P. GROSJEAN, *Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle* SE 7 (1955) 67-98, en las págs 92-96; A. VACCARI, *Notulae patristicae* Gregorianum 42 (1961) 725-736, en las págs. 727-728; R WASSELYNCK, *Les compilations des Moralia in Job du VIIe au XIIe siècle* RTAM 29 (1962) 5-32, en las págs 11-14, COCCIA, 329-332; F. BRUNHOLZL I, 1, 190-191, C. D WRIGHT, *Biblical Commentaries-Old and New Testaments,* en *Sources of Anglosaxon Literary Culture A Trail Version,* eds. F M. Biggs-T D. Holl-P E Szarmach (Binghamton, N.Y 1990) 90-123, en las págs 95-96

Lorica (inc. *Suffragare trinitatis unitas,* conocida comúnmente como la *Lorica Gildas*).

Ediciones CPL 1323, KENNEY, 100, BONSER 5780 y 5791-5792; CHEVALIER, Rep Hymn. 19610, ICL 15745, BCLL 294; H. WILLIAMS, *Gildas The Ruin of Britain, Fragments from Lost Letters, the Penitential, together with the Lorica of Gildas,* 2 vols. (London 1899-1901) 289-313, G. M DREVES-C BLUME (eds.), *Analecta Hymnica Medii Aevi,* Leipzig, vol. 51, 358-361; J H. G. GRATTAN-C SINGER, *Anglo-Saxon Magic and Medicine* (Oxford 1952) 130-147; PLS 4, 1260-1261.

Traducción WILLIAMS, *supra*

Estudios L. GOUGAUD, *Étude sur les loricae celtiques* BALAC 1 (1911) 265-181 y 2 (1912) 33-41 y 101-127; MANITIUS I, 159; M. ESPOSITO, *The Lorica of Lathcen* JTS 30 (1929) 289-291, G. S. MAC EOIN, *Invocation of the Forces of Nature in the Loricae* Studia Hibernica 2 (1962) 212-217; COCCIA, 312-313, M. W. HERREN, *The Authorship, Date of Composition and Provenance of the so-called Lorica Gil-*

dae Ériu 24 (1973) 35-51; J. STEVENSON, *Bangor and the Hisperica Famina* Peritia 6-7 (1987-1988) 202-216, en las págs. 206-208.

AILERANO EL SABIO

Ailerano el Sabio († en torno al 665) era un sacerdote irlandés, estudioso y autor cierto de dos obras que han llegado hasta nosotros. La *Interpretatio mystica progenitorum Domini Iesu Christi* ofrece interpretaciones «místicas» de los nombres de los antepasados de Cristo, de modo que, por ejemplo, Abrahán es el *pater excelsus*, Isaac *gaudium* El *Canon* se ocupa en versos de los símbolos de los evangelistas: el buey, el águila, el león o el ángel.

Interpretatio mystica progenitorum Domini Iesu Christi

Ediciones CPL 1120; KENNEY 107 (I), BISCHOFF, *Wendepunkte* 25; STEGMULLER 944-945, BCLL 299; PL 80, 327-342, MACDONNELL, *On a Manuscript of the Tractat Intituled «Tipicus et tropologicus Iesu Christi genealogiae intellectus quem sanctus Aileranus Scottorum Sapientissimus exposuit» Preserved in the Imperial Library at Vienna* PRIA 7 (1861) 369-371 (reed. en PLS 4, 1612-1613).

Estudios COCCIA, 332-333.

Kanon evangeliorum rhythmica (inc. *Quam in primo speciosa/quadriga)*

Ediciones CPL 1121, KENNEY, 107 (II); BISCHOFF, *Wendepunkte* 12; STEGMULLER 843; ICL 12980, BCLL 300, PL 101, 729, M. ESPOSITO, *Hiberno-Latin Manuscripts in the Libraries of Switzerland Part II* PRIA 30 C (1912-1913) 1-14, en las págs 3-5, W. MEYER, *Gildae Oratio rhythmica* NGG 1912, 48-108, en las págs. 65-66, D. DE BRUYNE, *Préfaces de la Bible latine* (Namur 1920) 185.

Estudios D. DE BRUYNE, *Une poésie inconnue d'Aileran le sage* RBen 29 (1912) 339-340; COCCIA, 333-334, N. NETZER, *Willibrord's Scriptorium at Echternach and its Relationship to Ireland and Lindisfarne*, en *St Cuthbert, his Cult and his Community to AD 1200*, eds. G Bonner-D. Rollason-C. Stancliffe (Woodbridge 1989) 203-212, en las págs 206-207.

COLMAN

Colman († 676) había nacido en Irlanda y fue monje de Iona y posteriormente obispo de Lindisfarne (hoy Holy Land, isla en

la costa oriental del Mar del Norte) después de San Finán. Durante la controversia entre los partidos celta y romano, culminada en el sínodo de Whitby del 664, era partidario del obispo de Oswy de Northumbria y de la tradición celta. En el sínodo pronunció un discurso citado por Beda *(Hist eccl* 3, 25) a favor de que se conservase la tradición celta sobre el cálculo de la fecha pascual y a favor de las tonsuras celtas. Colman constituye un importante precedente a favor de los derechos de la identidad cultural de las iglesias locales apelando a San Columba (Colum Cille) como personaje autorizado de su pueblo. Del debate, sin embargo, salió victorioso el partido romano, pues San Wilfredo persuadió al rey para que adoptase la práctica romana. La aceptación del principio, según el cual la autoridad secular puede adoptar semejante decisión en el ámbito de un concilio que lo aconseja, es también un aspecto eclesiológicamente importante en este episodio. Colman dejó Lindisfarne al final de su vida y regresó a Irlanda, donde murió en el monasterio de Innisboffin.

En la *Epistola a Feradach,* Colman trata sobre los libros de que había recibido copias y de los que su comunidad estaba corrigiendo las copias propias. Nota algunos errores en las copias que Feradach le había enviado.

Ediciones (Inc. *Dilectissimo et eruditissimo filio Feraclaclo Calmanus)* BCLL 290, R SHARPE, *An Irish Textual Critic and the Carmen paschale of Sedulius Colman's Letter to Feradach* Journal of Medieval Latin 2 (1992) 44-54, en las págs 47-50.

Estudios F RADLE, *Die Kenntnis der antiken lateinischen Literatur bei den Iren in der Heimat und auf dem Kontinent,* en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter,* 2 vols , ed. H. Löwe (Stuttgart 1982), I, 484-500, en la pág. 490; P. O'NEILL, *Romani Influences on Seventh-Century Hiberno-Latin Literature,* en *Irland und Europa Die Kirche im Fruhmittelalter,* eds. P Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 280-290.

COGITOSO

Cogitoso, padre espiritual de Muirchú (680 aprox.), es el autor de una *Vida de Santa Brígida* de Kildar, escrita quizás hacia el 670. Esposito piensa que es el más antiguo texto conservado y que contiene la exposición más sencilla, sin intención ninguna de vincularla con San Patricio. Cogitoso reconoce haber utilizado fuentes anteriores. Sabemos que Ultán y Ailerano han escrito o han tenido acceso a las vidas de Patricio y de Brígida antes del

tiempo de Cogitoso. Pero éste puede gloriarse de iniciar un camino nuevo en la hagiografía irlandesa con la introducción de una ambientación de reflexión edificante y de comparación bíblica en la que sitúa los viejos relatos. Hace uso de Sedulio. Adopta diversas imágenes singulares, incluida la del viajero por el mar, que se convierte en un lugar común, y una imagen del crecimiento de la Iglesia, a la que confluyen flujos de hombres y mujeres que llevan una vida *diverso ordine et uno animo*.

Ediciones CPL 2147; BHL 1457; KENNEY, 147; BCLL 302; Acta SS., Febr., 1, 135-141; PL 72, 775-790.

Estudios M. ESPOSITO, *On the Earliest Latin Life of St Brigid of Kildare* PRIA 30 C (1912-1913) 307-326 (también en Esposito); ID., *Notes on Latin Learning and Literature in Medieval Ireland, part I* Hermathena 45 (1930) 251-257 (también en Esposito); COCCIA, 372-374; A. C THOMAS, *The Early Christian Archaeology of North Britain* (London 1971) 145-146, 176 y 206-211; K. HUGHES, *Early Christian Ireland Introduction to the Sources* (London 1972) 226-229; F. O'BRIAIN, *Brigitania* ZCP 36 (1978) 112-137; R. SHARPE, *Vitae s Brigidae The Oldest Texts* Peritia 1 (1982) 81-106; K. MCCONE, *Brigit in the Seventh Century A Saint with Three Lives?* Peritia 1 (1982) 107-145; S. CONNOLLY, *Some Palaeographical and Linguistic Features in Early Lives of Brigit, en Irland und Europa Die Kirche im Frühmittelalter*, eds. P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 272-279; BRUNHOLZL I, 1, 168-169.

CELANO DE PERRONA

Celano († 706) era un monje irlandés de Perrona, en la Picardía sobre el Somme. Perrona era una fundación de Eorcenwald y era conocida como Perrona Scottorum porque allí había muchos monjes irlandeses. Celano es el autor de una carta a Aldelmo (*Epistola* IX), citada por Guillermo de Malmesbury, y de algunos versos que han llegado hasta nosotros.

Epistola ad Aldhelmum.

Ediciones KENNEY, 306 (I); BCLL 643; R. EHWALD, MGH, AA XV, 488-489.

Estudios L. TRAUBE, *Perrona Scottorum* Sitzung. Der phil.-hist. Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München (1900-1901) 469-538, en las págs. 478-479; MANITIUS 1, 136; M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Ipswich 1979) 149 y 167.

Carmina (2).

Ediciones CPL 1127; KENNEY, 306 (III); ICL 8406 y 13577; BCLL 644; TRAUBE, 484-488; PLS IV, 2191.

Estudios K. MEYER, *Verses from a Chapel Dedicated to St Patrick at Péronne* Ériu 5 (1911) 110-111; W. LEVISON, *Zu den Versen des Abtes Cellanus von Péronne* ZCP 20 (1933-1936) 382-390 (reed. en *Aus rheinischer und fränkischer Fruhzeit* (Düsseldorf 1948) 551-556); COCCIA, 318-320; M. LAPIDGE, *Some Remnants of Bede's Lost Liber Epigrammatum* EHR 90 (1975) 798-820, en las págs. 804-805; P. SIMS-WILLIAMS, *Milred of Worcester's Collection of Latin Epigrams* ASE 10 (1981) 21-38, en las págs. 24-25; F. BRUNHOLZL I, 1, 182.

ADAMNANO, ABAD DE IONA

a) La vida

Adamnano (aprox. 624-704) nace en el condado de Donegal, en Irlanda, donde es educado por los monjes de San Columba (*Colum Cille*) en Clonard. En el 650 ingresó en el monasterio de Iona como novicio. Allí, como miembro de la familia fundadora, era natural que llegase a abad, lo que sucede en el curso del año 679. Beda y Ceolfrith (Ceolfith) lo describen como un estudioso capaz. Una visita a Wearmouth parece que lo animó a adecuarse al uso romano de la datación de la Pascua. Le resultó difícil imponerlo en la comunidad de Iona y tuvo mayor éxito en Irlanda, donde parece que realizó tres visitas. Las dos obras conservadas ofrecen un testimonio importante del texto latino de la Biblia usada en Irlanda en el siglo VI. Parece que existieron copias de la Vulgata y de la Vetus Latina e incluso un texto mixto, por lo que Adamnano utilizó varias versiones diferentes.

Estudios T WRIGHT, 201-206; MANITIUS 1, 236-239; A. O. ANDERSON, *Early Sources of Scottish History*, 2 vols. (Edinburgh 1922); L GOUGAUD, *Devotional and Ascetic Practices in the Middle Ages*, trad. de G. C. Bateman (London 1927) passim; ID., *Christianity in Celtic Lands*, trad. de M. Joynt (London 1932); T. F. O'RAHILLY, *Early Irish History and Mithology* (Dublin 1946); P. GROSJEAN, *Les noms d'Adomnan et de Bréndan*: AB 78 (1960) 375-381; ID., *Pour la date de fondation d'Iona et celle de la morte de S Colum Cille*: AB 78 (1960) 381-390; L. BIELER, *The Notulae in the Book of Armagh*: Scriptorium 8 (1954) 89-97; D. A. BULLOUGH, *Columba, Adomnan and the Achievement of Iona*: SHR 43 (1964) 111-130 y 44 (1965) 17-33; COCCIA, 387-390; J. BANNERMAN, *The Church and the World in Early Christian*

Ireland: Irish Historical Studies 13 (1962) 113-116; ID., *Studies in the History of Dalriada* (Edinburgh 1974); K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (London 1966); ID., *Early Christian Ireland Introduction to the Sources* (London 1972) 222-226; D. A. BINCHY, *Celtic and Anglo-Saxon Kingship* (London 1970); J. RYAN, *Irish Monasticism Origins and Early Development* (Shannon ²1972); F. J. BYRNE, *Irish Kings and High-Kings* (London 1973); M. O. ANDERSON, *Kings and Kingship in Early Scotland* (Edinburgh ²1980); A. DUNCAN, *Bede, Iona and the Picts*, en *The Writings of History in the Middle Ages*, eds. R. H. C. Davis-J. M Wallace-Hadrill (Oxford 1981) 1-42; T. J. BROWN, *The Irish Element in the Insular System of Scripts to circa A D 850*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 1, 101-119; D. DUMVILLE, *Gildas and Uinniau*, en *Gildas New Approaches*, eds. M. Lapidge-D. Dumville (Woodbridge 1984) 207-214; J. M. PICARD, *Bede, Adomnán and the Writings of History*: Peritia 3 (1984) 50-70; ID., *The Bible used by Adomnán*, en *Irland und die Christenheit Bibelstudien und Mission*, eds. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1987) 246-257; R. SHARPE, *Some Problems Concerning the Organization of the Church in Early Medieval Ireland*: Peritia 3 (1984) 230-270; M. HERBERT-P. O. RIAIN (eds. y trad.), *Betha Adamnáin The Irish Life of Adamnán* (Irish Texts Society 54) (London 1988); M. HERBERT, *Iona, Kells and Derry The History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba* (Oxford 1988); BRUNHOLZL I, 1171-1175; M. HERBERT, *The Preface to Amra Coluim Cille*, en *Sages, Saints and Storytellers*, eds. D. O'Corráin-L. Breathnach-K. McCone (Maynooth 1989) 67-75.

b) **Las obras**

1. *De locis sanctis*

El *De locis sanctis* es la narración de un viaje hecho a Tierra Santa, probablemente hacia los años 679-682. Arculf, el viajero, era un obispo de la Galia merovingia. Es posible que estuviese en Constantinopla en el 680-681, cuando se celebraba la última sesión del concilio que condenó el monotelismo; después, en el 681-682, se dirigió a Roma junto con los delegados del papa Agatón en el concilio. Al año siguiente habría viajado a Iona, y Adamnano escribió el relato en el 683. Adamnano, sin embargo, utilizó también otras fuentes con una cierta libertad: especialmente Jerónimo para los nombres hebreos y las localidades, el *Chronicon* de Sulpicio Severo, las *Historiae* de Hegesipo y Juvenco. A veces se limita a insertar la expresión «como ha visto Arculf» en el texto de Jerónimo y de Hegesipo para describir una determinada localidad. En uno de sus viajes a Northumbria, quizás en el 686 o en el 688, Adamnano entregó una copia

de su libro al rey Alfrith, copia que llegó a manos de Beda, cuyo *De locis sanctis* es una compilación del de Adamnano.

Ediciones: CPL 2332; KENNEY, 112; BCLL 304; PL 88, 779-814; P. GEYER, CSEL 39 (1898) 221-297; L. BIELER, *Adamnan und Hegesipp*, en *Fest Albin Lesky* (Wiener Studien 69) (Wien 1956) 344-349 (reed. en L. BIELER, *Ireland*); L. BIELER-D. MEEHAN (ed. y trad.), *Adamnan's De Locis Sanctis*, SLH 3 (Dublin 1958) (reed. CCL 175 [1965] 157-234).

Traducción MEEHAN, *supra*.

Estudios· J. E. CROSS, *The Influence of Irish Texts and Traditions on the Old English Martyrology*· PRIA 81 C (1981) 173-192, en las págs. 180-185; T. O'LOUGHLIN, *The Exegetical Purpose of Adomnan's De Locis Sanctis*: CMCS 24 (1992) 37-53.

2. *Vita Columbae*

Adamnano escribió la *Vida* de Columbano (Colum Cille) después del *De locis sanctis*, probablemente entre el 692 y el 697. Era sucesor del fundador como abad y, por tanto, tuvo acceso a la memoria de la comunidad y además mantenía relaciones con su familia. Relata una historia en la que una detallada presentación de la vida monástica constituye la natural ambientación en la que se manifiesta la santidad del protagonista.

Ediciones: CPL 1134; BHL 1886; KENNEY, 214; BONSER 4884-4904; A. O. ANDERSON-M. O. ANDERSON (eds. y trads.), *Adomnan's Life of Columba* (Oxford ²1991) [cf. para la primera edición L. BIELER: IHS 13 (1962-1963) 175-184 (reed. en L. BIELER, *Ireland*)], F. J. BYRNE, Scriptorium 16 (1962) 397-400; D. A. BINCHY: Studia Hibernica 3 (1963) 193-195; K. HUGHES: JEH 13 (1962) 226-227; K. JACKSON: EHR 78 (1963) 317-320; de la segunda edición, cf. T. M. CHARLES-EDWARDS: CMCS 26 (1993) 65-73.

Traducciones: REEVES, *supra*; J. FOWLER, *Prophecies, Miracles and Visions of St Columba* (Oxford 1895); ANDERSON, *supra*.

Estudios G. BRUNING, *Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen*: ZCP 11 (1916-1917) 213-304; W. D. SIMPSOM, *The Historical Saint Columba* (Aberdeen 1927) (Edinburgh ³1963); BOLTON 1, 37-40; D. DUMVILLE, *«Primarius Cohortis» in Adomnán's Life of Columba*: Scottish Gaelic Studies 13 (1977-1981) 130-131; A. D. S. MACDONALD, *Aspects of the Monastery and the Monastic Life in Adomnán's Life of Columba*: Peritia 3 (1984) 271-302; A. P. SMYTH, *Warlords and Holy Men. Scotland 80-1000* (London 1984); M. J. ENRIGHT, *Royal*

Succession and Abbatial Prerogative in Adomnán's Vita Columbae: Peritia 4 (1985) 83-103; IDEM, *Iona, Tara and Soissons The Origin of the Royal Anointing Ritual* (Berlin 1985), BHL Novum Supplementum, ed H. Fros (Bruxelles 1986) 217-218; J. M PICARD, *Une préfiguration du latin carolingien la syntaxe de la Vita Columbae d'Adomnán auteur irlandais du VIIe siècle*: RomBarb 6 (1981-1982) 235-289; IDEM, *The Purpose of Adomnán's Vita Columbae* Peritia 1 (1982) 160-177, J. MACQUEEN, *The Saint as Seer Adomnan's Account of Columba*, en *The Seer in Celtic and Others Traditions*, ed. H. E. Davidson (Edinburgh 1989) 37-51.

3. *Scholia a las Églogas de Virgilio* (¿en torno al 700?)

Adamnano podría ser el autor de los *scholia* a las Églogas de Virgilio.

Ediciones· KENNEY, 113 y 536, BCLL 1235; H. HAGEN, *Scholia Bernensia ad Vergili Bucolica atque Georgica*. Jahrbucher für klassische Philologie Supp. 4.5 (1867) 673-1014, ID., *Appendix Serviana* (Leipzig 1902) 323-390; D. C. C. DAINTREE, *Explanatio in Bucolica A New Edition of an Early Medieval Scholar's Notes on the Eclogues of Vergil* (inédito), M Litt Diss (Cambridge 1982).

Estudios MANITIUS I, 239; G. FUNAIOLI, *Scolii Filargiriani*: Rheinisches Museum fur Philologie 70 (1915) 56-106; ID., *Esegesi virgiliana antica prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo* (Milano 1930); H THOMSON, *A New Supplement to the Berne Scholia on Vergil* Journal of Philology 35 (1920) 257-286, M ESPOSITO, *Notes on Latin Learning and Literature in Mediaeval Ireland, part I*: Hermathena 48 (1933) 236-238 (también en Esposito)

Visio Pauli (sexta redacción) (¿siglo VIII?).

Ediciones. BCLL 349, T SILVERSTEIN, *Visio s Pauli* (London 1935) 215-218

Estudios T. SILVERSTEIN, *Visio s Pauli*, 58-61 y 82-90; D. N. DUMVILLE, *Towards an Interpretation of the Fís Adamnán*: Studia Celtica 12-13 (1977-1978) 62-77, en las págs. 69-70; C D. WRIGHT, *The Irish Tradition in Old English Literature* (CSASE 6) (Cambridge 1993) 106-174

AETHICUS ISTER

La obra *Cosmographia*, que se le atribuye, escrita en un latín rudimentario, manifiesta el conocimiento de los temas del *quadrivium* Se discute sobre la fecha de aparición de la obra, si en el siglo VII o en el VIII, así como el lugar.

Ediciones CPL 2348; KENNEY, 21 y 329, BONSER 7118-7122, BCLL 647, T. A. M. BISHOP, *Aethici Istrici Cosmographia Vergilia Salisburgens Rectius Adscripta Codex Leidensis Scaligeranus 69* (Umbrae Codicum Occidentalium 10) (Amsterdam 1966)

Estudios MANITIUS 1, 229-234; G. METLAKE, *St Virgil the Geometer* Eccl. Review 63 (1920) 13-21; G. DOTTIN, *Le philosophe Aethicus et les Celtes insulaires* REA 25 (1923) 144-150; K. HILLKOWITZ, *Zur Kosmographie des Aethicus*, 2 vols. (Bonn-Frankfurt am Main 1934-1973) [cf. W Stevens Speculum 51 (1976) 752-755]; H. LOWE, *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister* Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1951, 11 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur) (Wiesbaden 1952) 908-988, COCCIA, 395-397; BRUNHOLZL 63-64, 235-236, 517-518 y 544, *Virgil von Salzburg Missionar und Gelehrter Beitrage des Internationalen Symposiums vom 21-24 September 1984 in der Salzburger Residenz*, eds. H. Dopsch-R Juffinger (Salzburg 1984) (estudios de P NI CHATÁIN, M. RICHTER, K. WALSH, J MEURERS y M. SMYTH), V PERI, *«La Cosmographia» dell' Anonimo di Histria e il suo compendio dell'VIII secolo*, en *Vestigia Studi in onore di Giuseppe Billanovitch* (Roma 1984) 503-558; G PRINCI BRACCINI, *Tra folclore germanico e latinità insulare Presenze del «Liber monstruorum» e della «Cosmographia» dello Pseudo-Etico nel «Beowulf» e nel cod Nowell* SM 25 (1984) 681-720; J CAREY, *Ireland and the Antipodes The Heterodoxy of Virgil of Salzburg* Speculum 64 (1989) 1-10; W STELZER, *Ein Alt-Salzburger Fragment der Kosmographie des Aethicus Ister aus dem 8 Jahrhundert* Mitteilungen des Instituts fur osterreichische Geschichtsforschung 100 (1992) 132-149.

CUMMIÁN

Cummián (Cummianus, Cuumian, Cuimíne, Comméne, † 662) fue quizás abad de Durrow en el sur de Irlanda, una de las fundaciones de Columba (Colum Cille). Esta localidad ha sido puesta en discusión por la investigación científica. Además se puede discutir la identificación de Cummián con Cummeneus Albus (Cuimin Ailbe), más tarde el séptimo abad de Iona (657-669), que escribió una obra actualmente perdida, el *Liber de virtutibus sancti Columbae*. Pero ello significaría que como abad de Iona él conservó en el monasterio la datación de la Pascua contra la que había combatido tan arduamente en sus primeros años. Adamnano, que quería adoptar el sistema romano, en un período posterior tuvo que abandonar el oficio de

abad de Iona, y por tanto parece improbable que la comunidad haya elegido a Cummián cuando sus posiciones eran bien conocidas. Una alternativa podría ser Cuimmíne Fota (Cummianus Longus), que murió en el 661. Su nombre es absorbido en el ciclo legendario de Gaire Aidni, que lo hace un trotamundos, cuyos hechos y creaciones no se pueden ahora aclarar. Pero puede ser asociado con Clonfert en el condado de Galway, y bien podría ser nuestro autor. Sin embargo, el autor de la *Carta pascual* y del *Comentario a Mateo* puede ser también otro Cummián.

Estudios G. S. MACEOIN, *The Lament for Cuimíne Fota*: Ériu 28 (1977) 17-31; F. J. BYRNE, *The Lament for Cuimmíne Fota*. Ériu 31 (1980) 111-122; M. WALSH-D. O'CRÓININ (eds. y trads.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and De ratione computandi* (Texts and Studies 86) (Toronto 1988); D O'CRÓININ, *Cummianus Longus and the Iconography of Christ and the Apostles in Early Irish Literature*, en *Sages, Saints and Storytellers Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, eds. D. O'Corráin-L. Breatnach-K. McCone (Maynooth Monographs 2) (Maynooth 1989) 268-279; BRUNHOLZL I, 1, 166, 171-172 y 191.

Epistola de controversia pasquali

La carta sobre la controversia pascual, conservada solamente en Londres (British Library, ms. Cotton Vitelius A XII), fue escrita hacia los años 632-633, dirigida a Ségéne, abad de Iona (623-652), y al eremita Beccán (Beccanus). Parece que la comunidad de Iona había criticado a las iglesias del sur de Irlanda, que seguían la praxis romana para el cálculo de la fecha pascual. Cummián se refiere a un sínodo celebrado por estas iglesias irlandesas para discutir el problema de la fecha de la Pascua. El texto es importante no sólo por el testimonio que ofrece sobre el sentido de responsabilidad de Cummián a favor de la conservación de la tradición recibida y de la erudición a la que recurre, sino también por su énfasis sobre la unidad de la Iglesia. Su exposición, basada en el Antiguo y Nuevo Testamento, en los Padres y en la comparación con los ciclos orientales conocidos por él, afirma que el resto de la cristiandad debe uniformarse con la que él considera la verdadera tradición. Es significativo que Cummián, que no tenía relaciones con Armagh, haga referencia a Patricio como *papa noster,* de modo que en una fecha tan alta Patricio era ya considerado como Padre de la Iglesia irlandesa. Insiste en la sumisión a la sede apostólica.

Ediciones: CPL 2310; KENNEY, 57; BCLL 289; PL 87, 969-978; M. J. WALSH, *Cummian's Paschal Letter* (inédito) M.Phil. Diss. University College (Dublin 1977); M. WALSH-D. O'CRÓININ (eds. y trads.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (Studies and Texts 86) (Toronto 1988).

Traducción: WALSH-O'CROININ, *supra*.

Estudios M. ESPOSITO, *Notes on Latin Learning and Literature in Mediaeval Ireland, part I*: Hemarthena 45 (1930) 240-245 (también en Esposito); J. E. L. OULTON, *On a Synod Referred to in the De controversia paschali of Cummian*: SP 1 (TU 63) (Berlin 1955) 128-133; D. J. O'CONNELL, *Easter Cycles in the Early Irish Church*: JRSAI 66 (1936) 67-106, en las págs. 80-83; C. W. JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 89-93 y 97-98; COCCIA, 391-393; F J BYRNE, *Seventh-Century Documents*: IER 5th ser. 108 (1967) 164-182, en las págs. 173-174; A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (Berlin 1977) 267; W. M. STEVENS, *Scientific Instruction in the Early Insular Schools*, en *Insular Latin Studies*, ed. M. W. Herren (Toronto 1981) 83-111; K. HARRISON, *Episodes in the History of Easter Cycles in Ireland*, en *Ireland in Early Mediaeval Europe*, eds. D. Whitelock-R. McKitterick-D. Dumville (Cambridge 1982) 307-319, en las págs. 311-312; P. O'NEILL, *Romani Influences on Seventh-Century Hiberno-Latin Literature*, en *Irland und Europa Die Kirche im Frühmittelalter*, eds. P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 280-290; D. O'CRÓININ, *A Seventh-Century Irish Computus from the Circle of Cummianus*: PRIA 82 C (1982) 405-430; ID., *New Light on Palladius*: Peritia 5 (1986) 276-283; ID., *Cummianus Longus and the Iconography of Christ and the Apostles in Early Irish Literature*, en *Sages, Saints and Storytellers Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, eds. D. O'Corráin-L. Breatnach-K. McCone (Maynooth Monographs 2) (Maynooth 1989) 268-279, en las págs. 274-276; M. WALSH, *Some Remarks on Cummian's Paschal Letter and the Commentary on Mark ascribed to Cummiam*, en *Irland und die Christenheit Bibelstudien und Mission*, eds. P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1987) 216-229.

De ratione computandi (*Bruxelles Computus*) (¿siglo VII?).

Ediciones: BCLL 324; M. WALSH-D. O'CROININ (eds. y trads.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (Studies and Texts 86) (Toronto 1988).

Traducción WALSH-O'CROININ, *supra*.

Estudios. D. O CROININ, *A Seventh-Century Irish Computus from the Circle of Cummianus*: PRIA 82 C (1982) 405-430.

Obras atribuidas a Cummián o Cuimmine Fota (Comianus Longus)

1. *Commentarius in evangelium secundum Marcum* (Pseudo-Hieronymus: ¿siglo VII?)

Bischoff ha demostrado que este comentario, una rareza en este período, puede ser de Cummián. Le es atribuido en las *Quaestiones vel glossae in evangelia* en Angers (Bib. Munic., ms. 44 [48], f.7r). Otros han sugerido un origen insular en el siglo VII, y ha sido publicado entre las obras atribuidas a Jerónimo (PL 30, 589-614). La única herejía en la que el autor se muestra interesado es la cuartodecimana. La atribución, sin embargo, permanece discutible con la posibilidad de que el autor sea otro. Se compone de un prólogo, dirigido a numerosos hijos espirituales, al que sigue una exposición sobre todo alegórica y con numerosos dichos de carácter sapiencial.

Ediciones: CPL 632, BISCHOFF, *Wendepunkte* 27, STEGMULLER 3436, BCLL 345; PL 30, 589-644 (PL 87, 969-978), W. STOKES-J STRACHAN, *Thesaurus Palaeohibernicus*, 2 vols (Cambridge 1901-1903) I, 484-494 (parcial)

Estudios D WOHENBERG, *Ein vergessener lateinischer Markuskommentar* Neue kirchliche Zeitschrift 18 (1907) 427-469; G MORIN, *Un commentaire romain sur s Marc de la première moitié du Ve siècle*: RBen 27 (1910) 352-362; COCCIA, 343-345, C. STANCLIFFE, *Early «Irish» Biblical Exegesis*· SP 12 (TU 12) (Berlin 1975) 361-370, P. O'NEILL, *Romani Influences on Seventh-Century Hiberno-Latin Literature*, en *Irland und Europa Die Kirche im Fruhmittelalter*, eds P Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 280-290, en las págs. 289-290, M WALSH, *Some Remarks on Cummian's Paschal Letter and the Commentary on Mark ascribed to Cummian*, en *Irland und die Christenheit*, cit., 216-229, M WALSH-D O'CROININ (eds.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (Studies and Texts 86) (Toronto 1988) 217-221; M CAHILL, *The Psalm Citations in the Early Irish (?) Commentary on Mark Text and Provenance*: RBen 101 (1991) 257-267

2. *Penitentiale Cummeani* (siglo VII)

A Cummián se remonta la exposición más comprensiva de los penitenciales irlandeses existentes. El antiguo Penitencial irlandés hace dos veces referencia a él, y en una de las ocasiones se atribuye a Cuimíne Fota. Las penitencias están reagrupadas según el modelo de Casiano de los ocho pecados capitales, seguidas de una exposición miscelánea de ofensas menores, infracciones de niños y cuestiones sobre la eucaristía. El texto depende del de Vinnian (cf. *infra*) y de primitivos textos galeses. Se difundió ampliamente por el continente en los siglos VIII y IX.

Ediciones: CPL 1882; KENNEY, 73, BCLL 601, J. ZETTINGER, *Das poenitentiale Cummeani*: Archiv für katholisches Kirchenrecht 82 (1902) 501-540, L BIELER, *The Irish Penitentials* (SLH 5) (Dublin 1963) 108-134.

Traducciones· J T MCNEILL-H. M. GAMER, *Medieval Handbooks of Penance* (New York 1938) 98-117; BIELER, *supra*.

Estudios T. P OAKLEY, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim, M. ESPOSITO, *Notes on Latin Learning in Early Mediaeval Ireland, part I* Hermathena 45 (1930) 230-245 (también en Esposito); H. J. SCHMITZ, *Die Bussbucher und das kanonische Bussverfahren* (Dusseldorf 1898) (Graz 1958), K. HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (London 1966) 57-64; COCCIA, 348-354, A J. FRANZEN, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983) passim.

3. *Celebra Iuda*

Este himno latino de alabanza a los apóstoles se conserva en el *Liber hymnorum* irlandés, cuyo prólogo lo atribuye a Cummián Longo.

Ediciones CPL 1136; KENNEY, 93, CHEVALIER, *Rep Hymn* 2589; ICL 2060; BCLL 582, J. H. BERNARD-R. ATKINSON (eds.), *The Irish Liber Hymnorum* (HBS 13-14) (London 1897-1898) 1, 16-21; 2, XIX-XXI, 9-10, 108-112, C BLUME (ed.), *Hymnodia Hiberno-Celtica saec V-IX*· Analecta Hymnica 51 (1908) 308-310 (también en PLS 4, 2051-2052)

Estudios COCCIA, 294-296; W BULST, *Hymnologica partim Hibernica*, en *Latin Script and Letters A D 400-900 Fest Presented to Ludwig Bieler*, eds J. J. O'Meara-B. Naumann (Leiden 1976) 83-100; M WALSH-D. O'CRÓININ (eds y trads), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (Studies and Texts 86) (Toronto 1988) 217, D O'CROININ, *Cummianus Longus and the Iconography of Christ and the Apostles in Early Irish Literature*, en *Sages, Saints and Storytellers Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, eds. D. O'Corráin-L. Breatnach-K. McCone (Maynooth Monographs 2) (Maynooth 1989) 268-279, en pág. 271.

4. *De figuris apostolorum*

Un texto de la Biblioteca Nacional de París (Bibl. Nat. ms. lat. 18108, f. 70v) lleva el nombre Cummián Longo al final de una lista de figuras que describen a Cristo, los apóstoles y algunos personajes del Antiguo Testamento. Cada figura es representada con detalles minuciosos como la barba o el color de los cabellos. Por las descripciones se deduce que se intentaba ofrecer una guía a los pintores. El título hace referencia a *Romanorum pictura* como fuente para los detalles. El texto se ha conservado en cuatro manuscritos irlandeses y está fuertemente vinculado a Cummián Fota (Cummianus Longus).

Ediciones: BCLL 292; B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Studien*, 3 vols. (Stuttgart 1966-1981) II, 167-168; D. O'CRÓININ, *Cummianus Longus and the Iconography of Christ and the Apostles in Early Irish Literature*, en *Sages, Saints and Storytellers*, cit., 268-279, en las págs. 270-271.

Estudios· M. WALSH-D. O'CROININ (eds. y trads.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (Studies and Texts 86) (Toronto 1988) 217.

MUIRCHÚ

Un tal Muirchú (Muirchú Moccu Machthéni) aparece entre los clérigos participantes en el sínodo de Birr (697). Probablemente estaba comprometido con el proceso de reconciliación entre la iglesia romana y la hibérnica en Irlanda, paralelamente a lo que sucedía en Inglaterra. Escribió una *Vita Patricii* con el fin de alentar la opinión de que el sur debía aceptar a Patricio como apóstol de Irlanda. El texto se basa en la *Confessio* del mismo Patricio. Muirchú depende de las *Vidas* anteriores de Patricio, entre ellas la de Cogitoso (cf. *supra)* Escribió en torno al 699.

Ediciones: CPL 1105; BHL 6497; KENNEY, 128; BCLL 303; A. B. E. HOOD, *St Patrick His Writings and Muirchu's Life* (Chichester 1978) (solamente el primer libro); L. BIELER, *The Patrician Texts in the Book of Armagh* (SLH 10) (Dublin 1979) 62-122 (cf. R. Sharpe: Peritia 1 [1982] 363-369); D. DUMVILLE et alii, *St Patrick, A D 493-1993* (SCH 13) (Woodbridge 1993) 203-219.

Traducciones: N. J. D. WHITE, *St Patrick. His Writings and Life* (New York 1920) 68-109; HOOD, *supra*; BIELER, *supra*; R. P. C. HANSON, *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick* (New York 1983).

Estudios E. MACNEILL, *The Earliest Lives of St Patrick*: JRSAI 58 (1928) 1-21; ID., *Saint Patrick* (Dublin 1964); L. BIELER, *Studies on the Text of Muirchú*: PRIA 52 C (1948-1950) 179-220 y 59 C (1959) 181-195 (también en BIELER, *Studies*); ID., *Muirchú Interpretationen*: WS 79 (1966) 530-536 (también en BIELER, *Studies*); ID., *Textkritisches zu Muirchú*, en *Classica et Mediaevalia Dissertationes IX Francisco Blatt Septuagenario Dedicatae* (Copenhagen 1973) 396-404 (también en *Studies*, supra); ID., *Muirchú's Life of St Patrick as a Work of Litterature* Medium Aevum 43 (1974) 219-233 (también en BIELER, *Studies*); ID., *The Patrician Texts in the Book of Armagh*, 1-35; K. HUGHES, *Early Christian Ireland Introduction to the Sources* (London 1972) 229-232; COCCIA, 366-368; R. SHARPE, *St Patrick and the See of Armagh*: CMCS 4 (1982) 33-59; C. J. LYNN-J. A. MCDOWELL, *Muirchú's Armagh*: Emania 4 (1988) 426; J. STEVENSON, *Literacy in Ireland The Evidence of the Patrick Dossier in the Book of Armagh*, en *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, ed. R. McKitterick (Cambridge 1990) 11-35, en las págs. 17-23.

TÍRECHÁN

Existen colecciones de material relativo a San Patricio asociadas a Tírechán (aprox. 670-700), que había sido obispo y discípulo del obispo Ultán. Ese tosco material procedía de fuentes diversas y ha sufrido adiciones (cf. Kenney, 130). Cf. el *Libro de Armagh*, infra.

Relato sobre las Iglesias de San Patricio (collectanea) (en torno al 670).

Ediciones: CPL 1105; BHL 6496; KENNEY, 127; BCLL 301; E. I. HOGAN, *Excerptorum ex libro Ardmachano Pars Tertia.* AB 2 (1883) 212-252; J GWYNN, *Liber Ardmachanus The Book of Armagh* (Dublin 1913) 17-30; L. BIELER, *Patrician Texts in the Book of Armagh* (SLH 10) (Dublin 1979) 124-162

Traducción: BIELER, *supra.*

Estudios J. B. BURY, *Tirechan's Memoir of St Patrick*: EHR 17 (1902) 235-267 y 700-704; ID., *The Life of St Patrick and his Place in History* (London 1905) 248-251; J. GWYNN, *Liber Ardmachanus*, XLV-LXIII y 453-454; E MACNEILL, *The Earliest Lives of St Patrick*: JRSAI 58 (1928) 1-21; ID., *Dates of Texts in the Book of Armagh relating to St Patrick*: JRSAI 58 (1928) 85-101; ID., *The Origin of the Tripartite Life of St Patrick*: JRSAI 59 (1929) 1-15; J. F. KENNEY, *St Patrick and the Patrick Legend*: Thought 8 (1933-1934) 5-34 y 212-229; L. BIELER, *The Life and Legend of St Patrick Problems of Modern*

Scholarship (Dublin 1949) 98-100 y 140; ID., *The Notulae in the Book of Armagh*: Scriptorium 8 (1954) 89-97 (también en BIELER, *Studies*); ID., *Tirechan als Erzähler*: Sitzungberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1974, n.6 (también en *Studies on the Life*, cit.); ID., *Ancient Hagiography and the Lives of St Patrick*, en *Forma Futuri Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* (Torino 1975) 650-655 (también en *Studies on the Life*); K. MULCHRONE, *Tirechán and the Tripartite Life*: IER 5th ser. 79 (1953) 186-193; D. A. BINCHY, *Patrick and his Biographers, Ancient and Modern*: Studia Hibernica 2 (1962) 7-173, en las págs. 58-69; D. W. GREENE, *An Emendation by J B Bury to Tírechán*: Hermathena 97 (1963) 94-95; COCCIA, 369-370; BRUNHOLZL, *Geschichte*, cit., 172-173 y 533; L. DE PAOR, *The Aggrandisement of Armagh*: Historical Studies 8 (1971) 95-110; J. STEVENSON, *The Beginnings of Literacy in Ireland*: PRIA 89 C (1989) 127-165; ID., *Literacy in Ireland The Evidence of the Patrick Dossier in the Book of Armagh*, en *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, ed. R. McKitterick (Cambridge 1990) 11-35 y 17-23, passim.

VIRGILIO DE SALZBURGO

El irlandés Virgilio († 784) llega a ser obispo de Salzburgo bajo la protección de Pipino III, que usó su influencia con Odilo, duque de Baviera, para procurarle la sede episcopal. Era un misionero en Carintia y, como Bonifacio, tenía la aprobación del papa para su trabajo. Constituyó en torno a sí un círculo de escritores de considerable importancia.

Bibliografía: A. HAUCK 1, 568-570; 2, 427-429 y passim; F. S. BETTEN, *St Boniface and St Virgil A Study from the Original Sources of Two Supposed Conflicts* (Benedictine Historical Monographs 2) (Washington, D.C. 1927); H. WOLFRAM, *Die Zeit der Agilolfinger – Rupert und Virgil Geschichte Salzburgs – Stadt und Land*, vol. I/1, ed. H. Dopsch (Salzburg 1981) 121-156; H. DOPSCH, *Virgil von Salzburg († 784) Aus dem Leben und Wirken des Patrons der Rattenberger Pfarrkirche*, en *Fest Zur Wiedereroffnung der Stadtpfarrkirche zum heilige Virgil in Rattenberg*, ed. Pfarramt Rattenbert/Tirol (Salzburg 1984) 15-59; H. WOLFRAM, *Virgil of St Peter's at Salzburg*, en *Irland und die Christenheit*, cit., 415-420; *Virgil von Salzburg Missionar und Gelehrter Beiträge des Internationalen Symposiums vom 21 -24 September 1984 in der Salzburger Residenz*, eds. H. Dopsch-R. Juffinger (Salzburg 1984); M. ENRIGHT, *Iona, Tara and Soissons The Origin of the Royal Anointing Ritual* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 17) (Berlin 1985) 94-106; BRUNHOLZL I, 1, 227-228.

EXEGÉTICA

Se conserva un sustancial *corpus* exegético, unos cuarenta comentarios, con plausibles vínculos con primitivas fuentes irlandesas. Bischoff lo anticipó en un artículo pionero en 1954 (*Wendepunkte*), donde muestra que los comentarios forman un *corpus* que representa un género de los primeros comentarios irlandeses. Hizo notar idiosincrasias comunes con las obras irlandesas de gramática e indicó además los modos para distinguirlos de los comentarios patrísticos y de la primera exégesis medieval del continente. Stancliffe piensa que es algo pretencioso; a lo máximo se podría mostrar que existía «una considerable actividad exegética en Irlanda» en nuestro período. Hace observar además que la presencia de glosas irlandesas, la transmisión textual en manuscritos irlandeses, la dependencia de una fuente que puede ser demostrada como irlandesa e incluso expresiones «típicamente» irlandesas no son decisivas. Se viajaba mucho, y había un gran intercambio.

No todo el material de que habla Bischoff pertenece con seguridad a nuestro período. Una buena cantidad puede ser vinculada al área de Salzburgo y al ámbito del círculo de Virgilio. En esta presentación son tratadas juntas por conveniencia (dejando aparte la posterior al siglo VIII). Las conexiones entre la ciencia cristiana irlandesa y la germana son en nuestro período profundas y complejas. Actualmente los textos no son en parte recuperables, porque mucho material manuscrito, particularmente exegético, es anónimo y no puede se fechado con precisión. Los irlandeses eran inveterados viajeros, y no pocos, en particular Columbano y Virgilio de Salzburgo, se establecieron en la Europa germana reuniendo en torno a sí un grupo de estudiosos para trabajar.

Das Bibelwerk. Bischoff, en el 1954, dio el nombre *Das Bibelwerk* a un comentario hiberno-latino del tardío siglo VIII, que abarca la mayor parte de los libros de la Biblia. El texto es naturalmente un producto de la obra exegética del anterior siglo y medio. Depende fuertemente de materiales patrísticos y no muestra una organización coherente del material o un intento sistemático de resolver los problemas. Bischoff piensa en un compilador irlandés.

Manuscritos y ediciones: München, Staatsbibl. Clm. 14276 + 14277 (Regensburg, mitad del siglo IX); Paris, BN lat. 11561 (comienzos del siglo IX); cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 1; STEGMULLER 9380, 10411 y 11563.

Estudios M. McNAMARA, *Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church (A D 600-1200)*: PRIA 73 C (1973) 201-298, en las págs. 227-229 y 291-298; J. F. KELLY, *The Hiberno-Latin Study of the Gospel of Luke*, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contibution*, ed. M. McNamara (Dublin 1976) 10-29, en las págs. 17-18; P. O'NEILL, *The Old-Irish Treatise on the Psalter and its Hiberno-Latin Background*. Ériu 30 (1979) 148-164; J. F. KELLY, *Das Bibelwerk Organization and Quellenanalyse of the New Testament Section*, en *Irland und die Christenheit*, 113-123; M. McNAMARA, *Plan and Source Analysis of Das Bibelwerk, Old Testament*, ibid. 84-112; D. O'CROININ, *Cummianus Longus and the Iconography of Christ and the Apostles in Early Irish Literature*, en *Sages, Saints and Storytellers*, 268-279, en pág. 270; C. D. WRIGHT, *Biblical Commentaries-Old and New Testaments*, en *Sources of Anglosaxon Literary Culture A Trail Version*, eds. F. M. Biggs-T. D. Hill-P.E. Szarmach (Binghamton, N.Y. 1990) 90-123, en las págs. 90-92.

Quaestiones de Vetere et Novo Testamento es una de las más antiguas obras pseudo-isidorianas; se conserva en un manuscrito de mediados del siglo VIII. Parece de origen europeo, quizás del área de Virgilio de Salzburgo. Contiene 55 preguntas y respuestas sobre problemas del Antiguo y Nuevo Testamento, introducidas de una manera típicamente irlandesa: *dic mihi* y *respondit*.

Ediciones: CPL 1194; STEGMULLER 5232; BCLL 779; PL 83, 201-208; R. E. McNALLY, *Scriptores Hiberniae Minores*, I, CCL 108 B (1973) 197-205.

Estudios R. E McNALLY, *The Pseudo-Isidorian De vetere et novo testamento quaestiones*· Traditio 19 (1963) 37-50, R. E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century* (Berlin 1978) 58-61.

Comentario sobre el Génesis I-XXXIV (siglo VII).

Manuscritos y ediciones: München, Staatsbibl. Clm. 6302 (Freising, segunda mitad del siglo VIII) folios 49-r-64r. Cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 2; CLA 9, 1267 (manuscritos); BCLL 1258.

Estudios C. STANCLIFFE, *Red, White and Blue Martyrdom*, en *Ireland in Early Medieval Europe*, eds. D. Whitelock-R. McKitterick-D. Dumville (Cambridge 1982) 21-46, en las págs. 23-24.

Liber de ortu et obitu patriarcharum (Pseudo-Isidoro, segunda mitad del siglo VIII). Procede del sudeste de Germania, probablemente del círculo de Virgilio de Salzburgo y parece inspirado en la obra auténtica de Isidoro sobre el mismo tema. Hace una breve presentación de 55 «héroes» del Antiguo y Nuevo Testamento, implicando la continuidad del *cultus sanctorum* de los personajes del Antiguo Testamento. McNally sugirió que su tendencia a subrayar la divinidad de Cristo debe ser considerada bajo la influencia de la intención de los obispos católicos de España de afirmar una espiritualidad antiarriana.

Ediciones: CPL 1191; BCLL 780; PL 83, 1275-1294 (parcial).

Estudios R. E. McNALLY, *«Christus» in the Pseudo-Isidorian Liber de ortu et obitu patriarcharum*: Traditio 21 (1965) 167-183; C. CHAPARRO GOMEZ, *Notas sobre el «De ortu et obitu patrum» seudoisidoriano*, en *Los Visigodos Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos* (Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985) Universidad de Murcia (1986) 397-404.

Comentario fragmentario sobre Ezequiel (siglo VIII).

Manuscritos y ediciones: Zürich, Staatsarchiv, A.G. 19 (siglo VIII), 61-64; cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 9; CLA 8, 1008 (manuscritos); BCLL 1263.

Fragmento de un comentario sobre Amós (en torno al 700).

Manuscritos y ediciones: Saint-Omer, Bibl. Munic. 342 bis (siglos VII-VIII) fol. B, cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 10; CLA 6, 828 (manuscritos).

Glosas a los Salmos (siglo VII). El códice Vaticano Palatinus Latinus 68 contiene glosas hiberno-latinas a los Salmos 39, 11-151, 7. Tales glosas fueron probablemente escritas en torno al 700, pues parece que representan un cuerpo de exégesis en uso en Irlanda y en Northumbria una generación anterior.

Ediciones KENNEY, 465; BISCHOFF, *Wendepunkte* 6 A; CLA 1, 78 (manuscritos); BCLL 1261; M. McNAMARA, *Glossa in Psalmos The Hiberno-Latin Gloss on the Psalms of Codex Palatinus Latinus 68* (Studi e Testi 310) (Città del Vaticano 1986).

Estudios M. McNAMARA, *Ireland and Northumbria as Illustrated by a Vatican Manuscript*: Thought 54 (1979) 274-290; IDEM, *Monastic Schools in Ireland and Northumbria before A D 750*: Milltown Studies 25 (1990) 19-36; P. O'NEILL, *The Old-Irish Treatise on the Psalter and its Hiberno-Latin Background*: Ériu 30 (1979) 148-164; ID., *The Vernacular Glosses of Ms Vat Pal 68. Evidence for Cultural Links between Ireland and Northumberland in the Early Eighth Century* Old

English Newsletter 14 (1981) 47-48; C. D. WRIGHT, *Biblical Commentaries-Old and New Testaments*, en *Sources of Anglosaxon Literary Culture. A Trail Version*, eds. F. M. Biggs-T. D. Hill-P. E. Szarmach (Binghamton, N.Y. 1990) 90-123, en pág. 96.

Breviarium in psalmos (Cadena sobre los Salmos) (¿siglo VII?).

Ediciones: CPL 629; STEGMULLER 3333; BCLL 343; PL 26, 821-1270.

Estudios H. J. FREDE, *Pelagius, der irische Paulustext, Sedulius Scottus* (Freiburg 1961) 76; B. FISCHER, *Der Stuttgarter Bilderpsalter*, 2 vols. (Freiburg 1968) 254-256; ID., *Bedae de titulis psalmorum liber*, en *Fest Bernhard Bischoff*, eds. J. Autenrieth-F. Brunhölzl (Stuttgart 1971) 90, 110, en la pág. 93; M. MCNAMARA, *Psalter Text and Psalter Study in the Early Irish Church (A. D 600-1200)*: PRIA 73 C (1973) 201-298, en pág. 225; C. D. WRIGHT, cit., 98.

Proverbia grecorum (¿siglo VII?).

Ediciones: CPL 1130; KENNEY, 374 (I); MGH, Epp. 6, 206 (parcial); S. HELLMANN, *Sedulius Scottus* (München 1906) 122-132; D. SIMPSOM, *The Proverbia grecorum*: Traditio 43 (1987) 1-22.

Estudios BCLL 686 para el *Collectaneum* de Sedulio Escoto, que contiene también los *Proverbia grecorum*; D. Simpsom, cit.

Cuestiones sobre el evangelio de Mateo (siglo VIII).

Ediciones: R. E. MCNALLY, *Scriptores Hiberniae Minores*, I, CCL 108 B (1973) 225-230; cf. BCLL 767; BISCHOFF, *Wendepunkte* 18.

Comentario y glosas sobre Mateo (siglo VIII).

Ediciones: BISCHOFF, *Wendepunkte* 22; STEGMULLER 11756-17568; CLA 9, 1415 (manuscritos); BCLL 768; K. KOBERLIN, *Eine Würzburger Evangelienhandschrift* (Augsburg 1891) 16-95 (texto en páginas 19-95).

Estudios A E. SCHONBACH, *Uber einige Evangelienkommentare des Mittelalters*: SAW 1903, 129-141; B. BISCHOFF-J. HOFMANN, *Libri s. Kyliani* (Würzburg 1952) 11 y 99 (manuscritos); C. D. WRIGHT, cit., 105.

Comentario sobre Mateo I-IV, 224 (siglo VIII).

Manuscritos y ediciones: München, Staatsbibl. Clm. 6233 (S. Baviera, segunda mitad del siglo VIII) folios 1r-110v; cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 23; STEGMULLER 9913; CLA 9, 1252 (manuscritos); BCLL 769.

Genealogium Iesu Christi secundum carnem (comentario sobre Mateo I-V, VIII, XVII y XXVII) (siglo VIII).

Manuscritos y ediciones: München, Staatsbibl. Clm. 6302 (Freising, segunda mitad del siglo VIII), folios 28v-46r; BISCHOFF, *Wendepunkte* 24; BCLL 770.

De questione porcorum (sobre Mateo 8,28).

Ediciones: BISCHOFF, *Wendepunkte* 26; BCLL 771.

Fragmento de un comentario a Mateo (siglo VIII). Lowe examina las argumentaciones de Bischoff para considerar este fragmento de origen irlandés y su difusión en ambientes visigodos.

Manuscritos y ediciones: Hereford, Cathedral Library, P. II. 10, folios sueltos (Northumbria, siglo VIII); cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 16 (II); CLA 2, 158 (sobre los manuscritos); BCLL 1267; CPL 1121B; BISCHOFF, *Wendepunkte* 17 (II); BCLL 766; E. A. LOWE, *An Unedited Fragment of Irish Exegesis in Visigothic Script*: Celtica 5 (1960) 1-7 (también en *Palaeographical Papers*, ed. L. Bieler, 2 vols. [Oxford 1972] 459-465).

In Matthei evangelium expositio (Pseudo-Beda, ¿segunda mitad del siglo VIII?).

Ediciones: STEGMULLER 1678 y 7061; BCLL 1269; PL 92, 9-132.

Estudios: A. E. SCHONBACH, *Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters*: SAW (Wien 1903) 19-34; R. E. MCNALLY, *The Imagination and Early Irish Biblical Exegesis*: Annuale Mediaevalia 10 (1969) 5-27, en las págs. 17-19.

Sedulius Senior (n.d.): *Tractatus Matthei*.

Ediciones: cf. BCLL 646; BISCHOFF, *Wendepunkte* 19.

Prefacio secundum Marcum (siglo VIII).

Ediciones: BISCHOFF, *Wendepunkte* 28; BCLL 775; PLS 4, 1614-1618; R. E. MCNALLY, *Scriptores Hiberniae Minores*, I, CCL 108B (1973) 220-224.

Estudios R. E. MCNALLY, *Two Hiberno-Latin Texts on the Gospels*: Traditio 15 (1959) 387-401; COCCIA, 345-347; C. D. WRIGHT, cit., 107.

Expositio Iohannis iuxta Hieronimum (siglo VIII).

Manuscritos y ediciones Anger, Bibl. Munic. 275 (Tours, siglo IX), folios 30r-44v, cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 32; BCLL 1268

Comentario de Viena sobre Mateo, Lucas y Juan (siglo VIII).

Mateo

Manuscritos y ediciones: Wien, Nationalbibl. 940 (Salzburg, siglos VIII-IX), folios 13r-141v; cf. BISCHOFF, *Wendepunkte* 17 (I), BCLL 772.

Estudios G. W. OLSEN, *Reference to Ecclesia Primitiva in Eighth-Century Irish Gospel Exegesis.* Thought 54 (1979) 303-312, en las págs. 304-306.

Lucas.

Ediciones· BISCHOFF, *Wendepunkte* 30, BCLL 773, J. F. KELLY, *Scriptores Hiberniae Minores*, II, CCL 108C (1974) 1-101.

Estudios J. F. KELLY, *The Hiberno-Latin Study of the Gospel of Luke Biblical Studies*, en *The Medieval Irish Contribution*, ed McNamara (Dublin 1976) 10-29, en las págs 15-16, G. W. OLSEN, *Reference to Ecclesia Primitiva in Eighth-Century Irish Gospel Exegesis* Thought 54 (1979) 303-312, en las págs 307-310.

Juan.

Ediciones· BISCHOFF, *Wendepunkte* 31, BCLL 774; J F. KELLY, cit., II, CCL 108C, 105-131.

Estudios G. W OLSEN, 310-311; C D WRIGHT, cit., 107.

Las glosas «Man» en el Libro evangélico (Manchianus). Estas glosas del ms. London, BM Harley 1802 pueden ser de mediados del siglo VII, pero más probablemente del siglo IX.

Ediciones· cf J. RITTMUELLER, *The Gospel Commentary of Máel-Brigte Ua Máeluanaig and its Hiberno-Latin Background* Peritia 2 (1983) 189-214

Liber questionum in evangeliis (Pseudo-Alcuino, siglo VIII).

Ediciones· CPL 1168, BISCHOFF, *Wendepunkte* 16 (i); STEGMULLER 1100; BCLL 764; A. E. SCHONBACH, *Uber einige Evangelienkommentare des Mittelalters*: SAW 146, 4 (Wien 1903) 67-78 (parcial), M. MANITIUS, *Ein Fragment aus einem Matthauskommentar*: ZKG 26 (1905) 235-241 (parcial).

Estudios F. MONNIER, *Alcuin et Charlemagne* (Paris 1863) 361-369; D DE BRUYNE, *Une abbréviation inconnue*: Palaeographia Latina 5 (1927) 48-49; IDEM, *Encore l'abbréviation de «Haeret»*. ibidem 6 (1929) 67-68, J. RITTMUELLER, *The Gospel Commentary of Máel-Brigte Ua Máeluanaig and its Hiberno-Latin Background*· Peritia 2 (1983) 189-214

Quaestiones evangelii (siglo VIII).

Ediciones BISCHOFF, *Wendepunkte* 14 (II); BCLL 1265, R. E MCNALLY, CCL 108B (1973) 150-151

Quaestiones vel glossae in evangelio nomine (siglo VIII).

Ediciones BISCHOFF, *Wendepunkte* 14 (I), BCLL 1264, R. E. MCNALLY, *Scriptores Hiberniae Minores* I, CCL 108B (1973) 133-149.

Estudios R. E. MCNALLY, 127-132.

De quattuor evangeliis seu de aliis questionibus (siglo VIII).

Ediciones· BISCHOFF, *Wendepunkte* 15, CLA 7, 922 (manuscritos); BCLL 1266; B. GRIESSER, *Die handschriftliche Uberlieferung der Expositio IV Evangeliorum des ps -Hieronymus*: RBen 49 (1937) 279-321, en las págs 297-298

Pauca de libris catholicorum scriptorum in evangelia excerpta (siglo VIII).

Ediciones BISCHOFF, *Wendepunkte* 13, BCLL 763, PLS 4, 1614-1618; R E MCNALLY CCL (1973) 213-319.

Estudios R E MCNALLY, *Two Hiberno-Latin Texts on the Gospels*: Traditio 15 (1959) 387-401, J. F KELLY, *The Hiberno-Latin Study of the Gospels of Luke*, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contribution*, ed M McNamara (Dublin 1976) 10-29, en las págs 16-17.

Nomina Evangelii quae dicuntur. Los *Nomina Evangelii* (siglo VIII) presentan los nombres del término «evangelio» en cada lengua y después tratan de las 52 *species evangelii*, que incluyen, por ejemplo, los «terrestres» *(videte lilia agri)* y los «celestes» *(aspicite volatilia caeli)* Concluye con una lista más antigua sobre el tipo de preguntas que se han de plantear al aproximarse a un texto: *nomen, locus, tempus, persona, lingua, regula, ordo, auctoritas, figura, prophetiae, demonstrationes, conventiones.*

Ediciones B BISCHOFF, *Eine hibernolateinische Einleitung zu den Evangelien* Ms 3, 248-252

Traducción J M McDermott Thought 54 (1979) 233 237

El Comentario de Lambeth al Sermón de la montaña De origen irlandés, compuesto hacia el 725, es particularmente interesante por sus referencias escatológicas

Ediciones BCLL 347, L Bieler J Carney, *The Lambeth Commentary* Ériu 23 (1972) 1 55 (tambien en L Bieler, *Ireland*)

Estudios B Grogan, *Eschatological Teaching in the Early Irish Church*, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contribution*, ed M McNamara (Dublin 1976) 46 58, en pág 49, C D Wright, cit, 104

Expositio quattuor Evangelistarum (Pseudo Jerónimo) Este comentario de finales del siglo VII era bien conocido en Europa continental hacia la mitad del siglo VIII El prólogo explica que hay cuatro evangelios porque hay cuatro elementos y los evangelios están ligados a la serie de cuatro en la Biblia y en el mundo creado El cuerpo de la obra tiene en cuenta a Mateo

Ediciones CPL 631, Bischoff, *Wendepunkte* 11 (identifica tres recensiones), Stegmuller 3424 3431, BCLL 341, PL 30, 531 590 (Recension I), PL 114, 861 916 (Recension II)

Estudios B Griesser, *Beitrage zur Textgeschichte der Expositio IV evangeliorum des ps -Hieronymus* ZKTh 54 (1930) 40 87, Id, *Die handschriftliche Uberlieferung der Expositio IV Evangeliorum des ps - Hieronymus* RBen 49, Id, *Die Handschriften-Fragmente aus dem Berliner Ansegis Kodex*, en *Natalicium Carolo Jax oblatum*, eds R Muth I Knobloch, 2 vols (Innsbruck 1955) 1, 137 142, B Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta*, 5 vols (Steenbrugge 1969 1970) 3, 360 369, J F Kelly, *The Hiberno-Latin Study of the Gospel of Luke*, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contribution*, ed M McNamara (Dublin 1976) 10 29, en las pags 12 13, F Brunholzl I, 1, 191, C D Wright, cit, 100 107

Pauca in epistolas beati Pauli apostoli excerpta (siglo VIII)

Manuscritos y ediciones Munchen, Staatsbibl Clm 6235 [norte de Italia (¿Bobbio?), mediados del siglo IX] folios 1v 31v, cf Bischoff, *Wendepunkte* 33, BCLL 776

Estudios R Thurneysen, *Irische und britannische Glossen* ZCP 21 (1940) 280 290, en las pags 284 287

Expositio epistolae Pauli apostoli in Hebreos (siglo VII VIII)

Recensión A

Ediciones CPL 1122A, Bischoff, *Wendepunkte* 34 A, BCLL 760, H Zimmer, *Pelagius in Irland* (Berlin 1901) 420 448 (tambien en PLS 4, 1627-1653)

Estudios Coccia, 341 343, C Stancliffe, *Early «Irish» Biblical Exegesis* SP 12 (TU 115) (Berlin 1975) 361-370, en las págs 362 363

Recension B

Ediciones CPL 1122A, Bischoff, *Wendepunkte* 34 B, Stegmuller 3455, BCLL 761, E Riggenbach, *Die altesten lateinischen Kommentare zum Hebraerbrief* (Leipzig 1907) 206-212 (incompleto)

Comentario a las epístolas católicas (Pseudo Hilario, en torno al 700) Este comentario fue atribuido por su primer editor a Hilario de Arlés, pero sin sólidos fundamentos Consiste principalmente en una exposición moral, con algunas discusiones largas Bischoff lo encuentra más elaborado en su aproximación a los problemas del lenguaje que la obra del *Anonymus Scottus*, del que depende McNally lo fecha entre el 690 y el 708, pero Breen piensa en una fecha en torno al 675

Ediciones CPL 508, Bischoff, *Wendepunkte* 36, Stegmuller 3525 3531, BCLL 346, A Amelli, *Spicilegium Casinense*, 3 vols (Monte Cassino 1893) 3, 207 260, también en PLS 3, 59 131, R E McNally, CCL 108B (1973) 53 124

Estudios R Duke et alii, *A Supplement to Scriptores Hiberniae Minores* Comitatus 8 (1977) 49 72, A Breen, *Some Seventh Century Hiberno-Latin Texts and their Relationships* Peritia 3 (1984) 204 214, C D Wright, cit, 109 110

Comentario a las epístolas catolicas (Anonymus Scottus) Este comentario anónimo contiene referencias a escritores irlandeses Brecanno (Bercanno) hijo de Aido, Manchiano, Banbanno (quizas Banban el Sabio, que muere en el 686, o bien Barbano o Baithano, al que se refiere el pseudo Agustín), Lodcen y Lath Manchiano había sido el maestro del autor, un tal Manchiano había sido también maestro del autor del *De mirabilibus Sanctae Scripturae,* que escribió en el 655, el cual dice que Manchiano murió en el 652 Un Manchene o Manchen, abad de Mondrehid (Min Drochit), cerca de Borris, en el condado de Queen, muere en ese año y parece que se trata de él El comentario parece pertenecer a mediados del siglo VII y puede ser obra del mismo autor del *De mirabilibus Sanctae Scripturae* Contiene elementos

priscilianistas. Hay indicaciones (Breen) de las que se deduce que el *Anonymus Scottus* no pudo usar las *Etymologiae* de Isidoro, introducidas en Irlanda a finales del siglo VII.

Ediciones: KENNEY, 105; BISCHOFF, *Wendepunkte* 50; STEGMULLER 9381-9387; BCLL 340; R. E. MCNALLY, CCL 108B (1973) 3-50.

Estudios M. ESPOSITO, *A Seventh-Century Commentary on the Catholic Epistles*: JTS 21 (1919-1920) 316-318 (también en Esposito); P. GROSJEAN, *Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle*: SE 7 (1955) 67-98, en las págs. 68-97; COCCIA, 340-341; R. DUKE-R. WHITE-A PUCKETT-J. CHITTENDEN-G. COHEN, *A Supplement to Scriptores Hiberniae Minores*: Comitatus 8 (1977) 49-72; A. BREEN, *Some Seventh-Century Hiberno-Latin Texts and their Relationships*: Peritia 3 (1984) 204-214; C. D. WRIGHT, cit., 110.

Comentario fragmentario a las epístolas católicas (¿siglo VIII?).

Ediciones: BCLL 348, R. E. MCNALLY, CCL 108B (1973) XVII-XIX.

Comentario al Apocalipsis (siglo VIII-IX).

Ediciones: CPL 1221; BISCHOFF, *Wendepunkte* 37; STEGMULLER 5271 (= 3461); BCLL 781; K. HARTUNG, *Ein Traktat zur Apokalypse des Apostels Johannes* (Bamberg 1904); G. LO MENZO RAPISARDA, *Commentarius in Apocalypsin* (Catania 1967); PLS 4, 1850-1863.

Breviarium de multorium exemplaribus (siglo VIII). Se conserva una miscelánea de temas, en general patrísticos, procedente del sudeste de Germania, quizás de la segunda mitad del siglo VIII. Procede quizás del área de Salzburgo, del tiempo de Virgilio. Está estructurada en forma dialógica de tipo catequético. Las cuestiones están vinculadas con la exégesis bíblica. Hay paralelos literarios con el *De duodecim abusivis saeculi* y con el pseudo-isidoriano *Liber de Numeris*.

Ediciones: BCLL 777; R E MCNALLY, *Scriptores Hiberniae Minores*, I, CCL 108B (1973) 155-171.

Estudios BISCHOFF, Ms 1, 230.

OBRAS TEOLÓGICAS

De duodecim abusivis saeculi (Pseudo-Cipriano, mediados del siglo VII). Esta obra falsamente atribuida a San Patricio se

conserva en una serie de manuscritos, donde es atribuida a Cipriano y a Agustín. Con probabilidad se remonta al 630-650. Usa un texto relativamente puro de la Vulgata. El autor conocía y usaba las obras de Cipriano. Se dirige a los laicos y no solamente a una comunidad monástica, utilizando y cristianizando material sentencioso sobre la realeza. La *iustitia regis* gobierna la fertilidad de la tierra, la dulzura del mar y la suavidad del aire. El capítulo sobre el rey malo es citado en la colección *Hibernensis* de cánones del siglo IX, donde es atribuida a Patricio.

Ediciones: CPL 1106; KENNEY, 109; BCLL 339; PLS 4, 947-960; S. HELLMANN, *Ps-Cyprianus de XII abusivis saeculi* (TU 34) (Leipzig 1909) 32-60.

Estudios MANITIUS, I, 107-108; M. ESPOSITO, *Notes on Latin Learning and Literature in Mediaeval Ireland, part III*: Hermathena 48 (1933) 221-231 (también en Esposito); B. BOYER, *Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent*: CPh 42 (1947) 209-222, en las págs. 210-213, 43 (1948) 31-39 (manuscritos); COCCIA, 393-395; H. H. ANTON, *Pseudo-Cyprian De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel*, en *Die Iren und Europa im fruheren Mittelalter*, 2 vols., ed. H. Löwe (Stuttgart 1982) 2, 568-617; A. BREEN, *Evidence of Antique Irish Exegesis in Ps-Cyprian, De duodecim abusivis saeculi*: PRIA 87 C (1987) 71-101; IDEM, *Pseudo-Cyprian De Duodecim Abusivis Saeculi and the Bible*, en *Irland und die Christenheit Bibelstudien und Mission*, ed. P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1987) 230-245.

Liber numerorum (Pseudo-Isidoro, siglo VIII). Escrito transmitido entre las obras del Pseudo-Isidoro; toma una serie de números partiendo del uno y discute, a veces de manera discursiva e incluso filosóficamente, su puesto en el pensamiento cristiano. Por ejemplo la unidad de Dios y la *duo substantia* del cuerpo y del alma con las que el hombre es hecho son tratadas con una cierta ingeniosidad.

Ediciones: CPL 1193; STEGMULLER 5174; BCLL 1254; PL 83, 179-200; PL 83, 1293-1302 (incompleto).

Estudios R. E. MCNALLY, *The Bible in the Middle Ages* (Westminster, Md. 1959) 92; C. LEONARDI, *Intorno al Liber de Numeris di Isidoro di Siviglia*: Bollettino dell' Istituto storico italiano per il medioevo 68 (1956) 203-231; BISCHOFF, Ms. 1, 277-278; M. C. DIAZ Y DÍAZ, *Arts libéraux et écrivains espagnols et insulaires*, en *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Montréal-Paris 1969) 37-46; R. E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Cen-*

tury (Berlin 1978) 66-67; M. LAPIDGE-M. HERREN, *Aldhelm The Prose Works* (Woodbridge 1979) 32 y 178; BRUNHOLZL I, 1, 227; C. D. WRIGHT, *The Irish Tradition in Old English Literature* (CSASE 6) (Cambridge 1993) 49-105.

Liber de numeris (siglo VIII). También esta obra es de procedencia irlandesa; redactada en el ambiente de Virgilio de Salzburgo hacia el 750, tiene estrechas semejanzas con la obra anterior.

Ediciones: CPL 1193; STEGMULLER 5175; DIAZ 108; BCLL 778; PL 83, 1293-1302 (incompleto).

Estudios R. E. MCNALLY, *Der irische Liber de numeris* (Munchen 1957); ID., *Isidoriana*: Theological Studies 20 (1959) 432-442, en pág. 436; ID., *The Bible in the Middle Ages* (Westminster, Md. 1959) 92; R. E. REYNOLDS, *The Ordinals of Christ from their Origins to the Twelfth Century* (Berlin 1978) 66-67; C. D. WRIGHT, *The Irish Tradition in Old English Literature* (CSASE 6) (Cambridge 1993) 49-105.

Liber de ordine creaturarum. Texto de finales del siglo VII, probablemente del sur de Irlanda; presenta una detallada discusión sobre la prueba bíblica del fuego del purgatorio y sus efectos y además discute si actúa sobre los muertos antes del día del juicio.

Ediciones: CPL 1189; BCLL 342; PL 83, 913-954; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Liber de ordine creaturarum Un anónimo irlandés del siglo VII* (Santiago de Compostela 1972).

Estudios M. C. DIAZ Y DIAZ, *Isidoriana I Sobre el Liber de ordine creaturarum*: SE 5 (1953) 147-166; R. E MCNALLY, *Isidorian Pseudepigrapha in the Early Middle Ages*, en *Idisoriana*, ed. M. C. Díaz y Díaz (León 1961) 305-316; J. E. CROSS, *De ordine creaturarum in Old English Prose*: Anglia 90 (1972) 132-140; BRUNHOLZL, *Geschichte*, 573-578; B. GROGAN, *Eschatological Teaching in the Early Irish Church*, en *Biblical Studies The Medieval Irish Contribution*, ed. M. McNamara (Dublin 1976) 46-58, en pág. 49, M. SMYTH, *The Physical World in Seventh-Century Hiberno-Latin Texts*: Peritia 5 (1986) 201-234; A. P. McD. ORCHARD, *Some Aspects of Seventh-Century Hiberno-Latin Syntax A Statistical Approach*: Peritia 6-7 (1987-1988) 158-201, en las págs. 181-182.

Homilías *In nomine Dei*. Ha quedado poco de la literatura homilética irlandesa. Estos siete sermones y colecciones de material para sermones tienen una dedicatoria *In nomine Dei summi,* que sugiere un ambiente hiberno-latino. El primero trata de la *iustitia*; el segundo es una exhortación a confesar los pecados propios a un sacerdote y a acudir a menudo a la Iglesia; el tercero explica el credo niceno-constantinopolitano; el cuarto es una exhortación a la búsqueda del Reino de Dios; el quinto compara la actitud de Dios y del diablo respecto al pecador; el sexto examina el modo en que el cristiano debe amar tanto el alma como el cuerpo; el séptimo, finalmente, describe siete milagros *(signa)* que han curado el mundo.

Ediciones: BCLL 803; R. E. MCNALLY, *«In Nomine Dei Summi» Seven Hiberno-Latin Sermons*: Traditio 35 (1979) 121-143.

Estudios C. D. WRIGHT, *Biblical Commentaries-Old and New Testaments*, en *Sources of Anglosaxon Literary Culture A Trail Version*, eds. F. M. Biggs-T. D. Hill- P.E. Szarmach (Binghamton, N.Y 1990) 90-123, en las págs. 120-121.

LITURGIA

1) *Ratio decursus qui fuerunt ex auctores* (inc. *Si sedulo inspiciamus cursus auctores*; ¿siglo VII?). El texto trata de explicar el cauce de la transmisión humana y geográfica con que los ritos particulares han llegado hasta el presente para ser usados en los respectivos lugares.

Ediciones: CPL 2047; KENNEY, 548; CLA 2, 186 (sobre los manuscritos); BCLL 785; PL 72, 605-608; J. WICKHAM LEGG, *Ratio decursus qui fuerunt ex auctores*, en *Miscellanea Ceriani*, ed. A. Ratti (Milano 1910) 151-167 (texto en las págs. 157-161); K. HALLINGER, *Ratio decursus qui fuerunt eius autores*, Initia Consuetudinis Benedictinae (Corpus Consuetudinum Monasticarum I) (Siegburg 1963) 83-91.

2) La *Homilía de Cambrai* (¿siglo VII-VIII?). Entre dos capítulos de la *Collectio Canonum Hibernensis* se ha conservado un sermón irlandés sobre el martirio que se basa en el texto bíblico: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame». El manuscrito se remonta al 763-790, pero la característica irlandesa del sermón exige una fecha anterior.

Ediciones: KENNEY, 111; CLA 6741 (manuscritos); BCLL 801; W. STOKES-J. STRACHAN, *Thesaurus Palaeohibernicus*, 2 vols. (Cambridge 1902-1903) 2, 244-247.

Estudios L. GOUGAUD, *Les conceptions du martyre chez les irlandais*: RBen 24 (1907) 360-373; BISCHOFF, Ms. 2, 322; P. O'NEILL, *The Background to the Cambrai Homily*: Ériu 32 (1981) 137-147; C. STAN-

CLIFFE, *Red, White and Blue Martyrdom*, en *Ireland in Early Mediaeval Europe*, eds. D. Whitelock-R. McKitterick-D. Dumville (Cambridge 1982) 21-46, en las págs. 22-23.

3) *La colección homilética de Cracovia* (siglo VIII).

Ediciones: CPL 1122; CLA 11, 1593 (manuscritos), BCLL 802; P. DAVID, *Un recueil de conférences monastiques irlandaises du VIIIe siècle*: RBen 49 (1937) 62-89 (parcial).

Estudios BISCHOFF, Ms 1, 229; COCCIA, 347-348.

4) *La colección homilética de Verona* (siglo VII-IX).

Ediciones: BCLL 804; *manuscrito* Verona, Bibl. Capit. LXVII (64) (siglo VIII-IX), folios 33r-81v.

Estudios BISCHOFF, Ms. 1, 229.

5) La *Collectanea* Pseudo-Beda (¿siglo VIII?). Esta compleja colección de materiales parece que no tiene relación alguna con Beda. Incluye obras genuinamente irlandesas y una colección de oraciones claramente anglosajonas por el tipo y el origen.

Ediciones: CPL 1129; KENNEY, 541; BCLL 1257; PL 94, 539-560.

Estudios R. E. MCNALLY, *Der irische Liber de Numeris*, Diss. (München 1957); ID., *The Three Holy Kings in Early Irish Writing*, en *Kyriakon. Fest für Johannes Quasten*, eds. P. Cranfield-J. A. Jungmann, 2 vols. (Münster 1970) 2, 667-690, en pág. 669; BISCHOFF, Ms. 1, 230 y 2, 248; M. MCNAMARA, *The Apocrypha in the Irish Church* (Dublin 1975) 134-135; P. R. KITSON, *Lapidary Traditions in Anglo-Saxon England Part I The Background, the Old English Lapidary*: ASE 7 (1978) 9-60, en pág. 23; ID., *Lapidary Traditions in Anglo-Saxon England Part II. Bede's Explanatio Apocalypsis and Related Works*: ASE 12 (1983) 73-123, en las págs. 100-109; M. LAPIDGE, *A New Hiberno-Latin Hymn on St Martin*: Celtica 21 (1990) 240-251; C. D. WRIGHT, *The Irish Tradition in Old English Literature* (CSASE 6) (Cambridge 1993) 49-105.

6) *El antifonario de Bangor* (finales del siglo VII).

Ediciones: CPL 1938; KENNEY, 568; CLitLA I, 150; CLA 3, 311 (manuscritos); BCLL 532; PL 72, 579-606; F. E. WARREN, *The Antiphonary of Bangor*, 2 vols. (Henry Bradshaw Soc. 4 y 10) (London 1893-1895); E. FRANCESCHINI, *L'antifonario di Bangor* (Testi e documenti di storia e di letteratura latina medioevale 4) (Padova 1941).

Estudios Bangor y *Celtiques (Liturgies)*, en DACL; MANITIUS I, 160-162; D. NERNEY, *The Bangor Symbol*: ITQ 19 (1952) 369-385; 20 (1953) 273-286 y 389-401; M. CURRAN, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy* (Dublin 1984); M. LAPIDGE, *Columbanus and the «Antiphonary of Bangor»*: Peritia 4 (1985) 104-116; F. E. WARREN, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, ed. J. Stevenson (SCH 9) (Woodbridge [2]1987) LXXXI-LXXXII, LXXXIV-LXXXVIII; J. STEVENSON, *Bangor and the Hisperica Famina*: Peritia 6-7 (1987-1988) 202-216, en las págs. 208-209.

7) *Himnos del antifonario de Bangor Liber Hymnorum* (14).

Ediciones: BCLL 578-591. *Altus prosator* (ps.-Columcille).

Estudios F. C. BURKITT, *On Two Early Irish Hymns*: JTS 3 (1901-1902) 95-96; M. WESSELING, *Structure and Image in the Altus Prosator Columba's Symmetrical Universe*: Proc. Harvard Celtic Colloquium 8 (1988) 46-57; A. ORCHARD, *The Poetic Art of Aldhelm* (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 8) (Cambridge 1994) 54-60.

8) *Oratio sancti Brendani* (siglo VIII).

Ediciones: CPL 1138; KENNEY, 588; BCLL 533; P. MORAN, *Acta s Brendani* (Dublin 1872) 27-44 (también en PLS 4, 2053-2066); P. SALMON, *Testimonia Orationis Christianae Antiquioris*: CCM 47 (1977) 1-31.

Estudios D. O'DONOGHUE, *Brendaniana* (Dublin 1893) 97-103; P. SALMON, *Analecta Liturgica*, ST 273 (Città del Vaticano 1974) 147-148; ID., *Testimonia Orationis Christianae Antiquioris*, cit., I-XXXVIII.

9) *Versus cuiusdam Scotti de alphabeto* (¿siglo VII? ¿siglo IX?).

Ediciones: CPL 1562; KENNEY, 103; ICL 12594; BCLL 731; F. GLORIE, *Variae Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis*: CCL 133 A (1968) 725-740.

Estudios MANITIUS 1, 190-192; COCCIA, 320-323; G. BERNT, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter* (München 1968) 149-150; BISCHOFF, Ms. III, 246-247.

10) Moucan, *Oratio* (¿siglo VIII?). Moucan es un nombre galés (= Meugan) y parece probable que el autor sea un bretón. La plegaria tiene un estribillo hebreo repetido varias veces. Con-

tiene una importante sección sobre la penitencia, en la que el hablante llora su pecado propio. El autor se describe como Templo, cuyo oro está oscurecido y cuyas piedras se han esparcido, y también como el hijo pródigo.

Ediciones. CPL 1320, BCLL 29; W. MEYER, *Oratio Moucani*: NGWG (1917) 620-625; D R. HOWLETT (ed y trad.), *Orationes Moucani Early Cambro-Latin Prayers*. CMCS 24 (1992) 55-74, en las págs. 57-72.

Traducción: HOWLETT, *supra*

Estudios K HUGHES, *Some Aspects of Irish Influence on Early English Private Prayer* Studia Celtica 5 (1970) 48-61, en las págs 57-59, P SIMS-WILLIAMS, *Religion and Literature in Western England 600-800* (CSASE 3) (Cambridge 1990) passim.

HAGIOGRAFÍA

En la redacción de la vida de los santos, los escritores irlandeses de nuestro período ofrecen una de las contribuciones más originales. La más antigua *Vida* datable de un santo irlandés, la vida de San Columcille de Cuimine Ailbe, abad de Iona en el 657-669, se ha perdido.

1) *Vida de Brigida* (siglo VII). Ha llegado hasta nosotros una primitiva *Vita Brigidae*, publicada con el título de *Vita Tertia* en 1647 *(Trias Thaumaturga)* Es una colección de milagros, que Colgan atribuyó al obispo Ultán, conocido como una de las primerísimas fuentes sobre los milagros de San Patricio. Un manuscrito de Reims del siglo IX, actualmente perdido y transcrito por Mabillon, ha conservado un prólogo de un autor irlandés, quizás del 800, que menciona tres colecciones en prosa de los milagros de Santa Brigida: del obispo Ultán, de Ailerano y de Cogitoso. La mayor parte de los milagros descritos por Cogitoso parece que deriva directamente de la primera biografía, y el texto puede ser la obra perdida de Ultán o de Ailerano. Esposito conjetura que es la de Ailerano, que toma los ejemplos que ofrece de la colección más amplia de Ultán.

Ediciones: CPL 2148; BHL 1455-1456; KENNEY, 151 (III); HARDY, *Catalogue* I, 300 y 321, BCLL 352; Acta SS , Febr., I, 118-134.

Estudios M. ESPOSITO, *Notes on Latin Learning and Literature in Mediaeval Ireland* (Part IV): Hemarthena 49 (1935) 120-165 (también en Esposito), S. CONNOLLY, *The Authorship and Manuscript Tradition of Vita I s Brigitae*: Manuscripta 16 (1972) 67-82, ID , *Verbal Usage in Vita Prima Brigitae and Bethu Brigte*: Peritia 1 (1982) 268-272; ID., *Some Palaeographical and Linguistic Features in Early Lives of Brigit*, en *Irland und Europa Die Kirche im Fruhmittelalter*, eds. P Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 272-279, F O'BRIAIN, *Brigitana*. ZCP 36 (1977) 112-137; R. SHARPE, *Vitae s Brigitae The Oldest Texts* Peritia 1 (1982) 81-106.

2) *Bethu Brugt* (siglo VII). Esta primitiva colección de episodios de carácter biográfico sobre Brigida es una mezcla de texto latino e irlandés. Los milagros de la santa están dispersos a lo largo del relato. Brigida decide encontrarse con Patricio y de esta manera se crea un vínculo entre los dos.

Ediciones. KENNEY, 152 (II); PLUMMER, 12; BCLL 353; C. PLUMMER-J. FRASER-P. GROSJEAN, *Vita Brigitae*, Irish Texts (eds. J. Fraser, P. Grosjean, J G O'Keeffe), 5 vols. (London 1931-1934) 1, 2-18, D. B O'HAODHA, *Bethu Brigte* (Dublin 1978) [cf R Sharpe, Éigse 17 (1977-1979) 565-570].

Estudios M A O'BRIEN, *The Old Irish Life of St Brigit*: IHS 1 (1938-1939) 121-134 y 343-353; K. MCCONE, *Brigit in the Seventh Century A Saint with Three Lives?*: Peritia 1 (1982) 107-145. Cf. parágrafo precedente sobre Brigida: Connolly.

3) *Vita de Colum Cille*. El *Amra* o el elogio de Colum Cille fue compuesto probablemente hacia el 600, el tiempo de su muerte. Bajo diversos aspectos es un típico poema-oración del lugar, aunque tiene significativos rasgos cristianos. Colum Cille, príncipe real por nacimiento, es presentado como un luchador valeroso contra la carne, y es un hombre de cultura. Se dice que fue protector de centenares de iglesias y se dirigió a Britania para predicar.

Ediciones. P GROSJEAN, *Pour la date de fondation d'Iona et celle de la mort de s Colum Cille* AB 78 (1960) 381-390; M HERBERT, *The Preface to Amra Colum Cille*, en *Sages, Saints and Storytellers*, en *Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, eds D. O'Corráin-L. Breatnath-K. McCone (Maynooth Monographs 2) (Maynooth 1989) 67-75.

4) Textos hagiográficos en el *Libro de Armagh*. Este libro contiene numerosos textos de carácter hagiográfico, en particular relativos a San Patricio. Varios están vinculados a Tírechán. Hay un inventario de copias de la Escritura y de otros objetos para la Iglesia, que Patricio llevó consigo a través de Shannon. Se incluyen tres dichos atribuidos a Patricio: uno de la Epístola

de Patricio, otro de Tírechán y el tercero, de particular interés, porque ofrece indicaciones sobre el uso del Kyrie en las Iglesias.

Fragmentos hagiográficos del *Libro de Armagh* (siglos VII-VIII).

Ediciones: KENNEY, 129 y 131; CLA II, 270 (manuscritos), J. GWYNN, *Liber Ardmachanus The Book of Armagh* (Dublin 1913); E. J GWYNN, *Book of Armagh The Patrician Documents* (Dublin 1937).

Estudios P. GROSJEAN, *Analyse du Livre d'Armagh*: AB 62 (1944) 33-41; L. BIELER, *The Book of Armagh*, en *Great Books of Ireland* (The Thomas Davis Lectures 1964) (Dublin 1967) 51-63, J J G ALEXANDER, *Insular Manuscripts 6th to the 9th Century* (London 1978) 76-77 (n 53), R SHARPE, *Palaeographical Considerations in the Study of the Patrician Documents in the Book of Armagh*: Scriptorium 36 (1982) 3-28.

Portavit Patricius per Sininn (n.II, 1-2 en Grosjean).

Ediciones· BCLL 354, E HOGAN, *Vita s Patricii auctore Muirchu et Tirechani Collectanea excerpta ex Libro Armachano*. AB 1 (1882) 531-585, en pág 584; W STOKES, *The Tripartite Life of Patrick*, 2 vols (Rolls Ser.) (London 1887) 2, 300; L BIELER, *The Patrician Texts in the Book of Armagh* (SLH 10) (Dublin 1979) 122.

Estudios J B. BURY, *The Life of St Patrick and his Place in History* (London 1905) 251, J GWYNN, *Liber Ardmachanus*, cit., XLII

Patricius venit de campo Arthicc (n.II, 3 en Grosjean).

Ediciones: BCLL 355, E HOGAN, *Vita s Patricii*, 584-585; W. STOKES, *The Tripartite Life of Patrick*, 2, 300-302; L BIELER, *The Patrician Texts*, 122-124

Estudios J B. BURY, *The Life of St Patrick* 251, J GWYNN, *Liber Ardmachanus*, XLIII-XLIV

Dicta Patricii (n.II, 4 en Grosjean) (cf. Patricio).

Appendix a Tírechán (n.III, 2-8 en Grosjean).

Ediciones BCLL 357, E. HOGAN, *Vita s Patricii*, 62-66; W. STOKES, *The Tripartite Life* 2, 331-333; L BIELER, *The Patrician Texts*, 164-166.

Estudios J. GWYNN, *Liber Ardmachanus* LXIV-LXVII, K. MULCHRONE, *Tírechán and the Tripartite Life*: IER 5th ser. 79 (1953) 186-193.

Additamenta (n.IV-IX en Grosjean).

Ediciones: BHL 6499; PLUMMER, 158, BCLL 358; E. HOGAN, *Vita s Patricii*, 213-232; W. STOKES, *The Tripartite Life*, 2, 334-348; L. BIELER, *The Patrician Texts*, 166-178

Estudios J. GWYNN, *Liber Ardmachanus*, LXVII-LXXII y 456-457, E. MAC NEILL, *The Earliest Lives of St Patrick*: JRSAI 58 (1928) 1-21, en las págs 1-3; ID , *Dates of Texts in the Book of Armagh relating to St Patrick* JRSAI 58 (1928) 85-101; ID., *The Origin of the Tripartite Life of St Patrick*· JRSAI 59 (1929) 1-15; J. MAC NIOCAILL, *Admissible and Inadmissible Evidence in Irish Law*: The Irish Jurist n.s. 4 (1969) 332-337, C DOHERTY, *Some Aspects of Hagiography as a Source for Irish Economic History*· Peritia 1 (1982) 300-328, en las págs. 303-310, F. J. BYRNE, *Cadessin*. Ériu 33 (1982) 167-169, en pág. 169; ID., *A Note on Trim and Sletty*: Peritia 3 (1984) 316-319

Notulae (n.X en Grosjean).

Ediciones: BCLL 359; E. HOGAN, *Vita S Patricii*, 232-238; W STOKES, *The Tripartite Life*, 348-351; L. BIELER, *The Patrician Texts*, 180-182

Estudios J. GWYNN, *Liber Ardmachanus* LXXII-LXXV y 458-465; K. MULCHRONE, *What are the Armagh notulae?*: Ériu 16 (1952) 140-144, L. BIELER, *The Patrician Texts*, 89-97

Liber Angeli (n.XI en Grosjean). El *Liber Angeli* intenta fundamentar la Iglesia de Armagh sobre la base de una visita angélica a San Patricio. El texto ha sido considerado anterior a Tírechán, que lo habría usado (Binchy), pero Hughes lo considera una compilación del siglo VIII derivada de textos anteriores conocidos por Tírechán (cf. *supra)*

Ediciones: BHL 6500; KENNEY, 130; BCLL 360; W STOKES, *The Tripartite Life* 2, 352-356, L. BIELER, *The Patrician Texts*, 184-190; D N. DUMVILLE et alii (eds), *St Patrick, A D 493-1993* (SCH 13) (Woodbridge 1993) 253-254 (también en Bieler).

Estudios H ZIMMER, *Keltische Beiträge III*. Zeit. fur deutsches Altertum 35 (1891) 1-172, en las págs 77-80; W. STOKES, *The Tripartite Life* LXXV-LXXVIII; E. MCNEILL, *Dates of Texts in the Book of Armagh relating to St Patrick*· JRSAI 58 (1928) 85-101, en las págs 99-101; L. BIELER, *The Celtic Hagiographer* SP 5 (TU 80) (Berlin 1962) 243-265, en pág. 252 (también en Bieler, *Ireland*); D A BINCHY, *Patrick and his Biographers, Ancient and Modern*: Studia Hibernica 2 (1962) 7-173, en las págs 49-52; K. W HUGHES, *The Church in Early Irish Society* (London 1966) 275-281, R. SHARPE, *Armagh and*

Rome in the Seventh Century, en *Irland und Europe Die Kirche im Fruhmittelalter*, eds P Ní Chatháin-M Richter (Stuttgart 1984) 58 72, Id , *Some Problems concerning the Organization of the Church in Early Medieval Ireland* Peritia 3 (1984) 230 270, en las pags 254 257

POESÍA Y RETÓRICA

1) *Versus cuiusdam Scotti de alphabeto* (¿siglo VII? ¿siglo IX?) El poema describe las letras del alfabeto, dando a cada una tres líneas Hay algunos elementos cristianos en las descripciones

Ediciones CPL 1562, Kenney, 103, ICL 12594, BCLL 731, E Baehrens, *Poetae Latini Minores*, 5 vols (Leipzig 1879 1883) 5, 375 378, F Glorie, *Variae Collectiones Aenigmatum Merovingicae Aetatis* CCL 133 A (1968) 725 740

Estudios Manitius I, 190 192, Coccia, 320 323, G Bernt, *Das lateinische Epigramm im Ubergang von der Spatantike zum fruhen Mittelalter* (Munchen 1968) 149 150, Bischoff, Ms III, 246 247

2) *Ad deum meum convertere volo* (¿siglos VII-VIII?) Este poema abecedario en forma de debate sobre el divorcio describe el dilema de un marido que desea hacerse monje, pero su mujer no quiere que la abandone Se conserva de forma fragmentaria en una copia cuyas páginas han sido divididas La transmisión del texto está vinculada con el de la *Hisperica famina*, por lo que puede ser de origen irlandés, aunque también puede ser situado en Inglaterra Parece una composición del siglo VII Ha sido reconstruido plausiblemente por Michel Lapidge (CMCS 10)

Ediciones ICL 165, BCLL 1224, F J H Jenkinson, *The Hisperica Famina* (Cambridge 1908) 33, R A Browne, *British-Latin Selections A D 500 1400* (Oxford 1954) 3

Estudios H Zimmer, *Neue Fragmente von Hisperica Famina aus Handschriften in Luxemburg und Paris* NGG 1895, 117-165, en las pags 147 148, M Lapidge M Herren, *Aldhelm The Prose Works* (Woodbridge 1979) 54 55, M Lapidge, *A Seventh-Century Insular Latin Debate Poem on Divorce* CMCS 10 (1985) 1 23

3) *Hisperica Famina* Estos desconcertantes textos han sido fechados de forma variada hasta llegar al siglo VII Se conservan en cuatro manuscritos, cada uno de los cuales transmite una recensión diferente En el texto A, que parece el más completo, algunos estudiosos itinerantes, o quizás estudiantes en busca de maestro, son interrogados por su origen, las novedades que pueden contar y los libros que conocen El interlocutor principal se gloria de sus capacidades retóricas y se burla de las de sus huespedes Estos maestros itinerantes habían prometido hablar sólo en latín Resulta, por tanto, un contexto retórico, acompañado de una seccion de la obra en que se discuten doce errores de dicción o de composición La parte siguiente *(incipit lex Dei)* describe una jornada de la vida de una comunidad de estudiosos Esta presentacion es particularmente interesante porque no se trata de una comunidad monástica y no ofrece una base sólida para proponer una contexto cristiano de la *Hisperica Famina* La sección siguiente del texto comprende breves disquisiciones sobre una serie de lugares comunes los cielos, el mar, el fuego, el viento, el vestido, la tablilla de cera El texto B está incompleto, pero tiene mucho en común con los temas del texto A, aunque con una sección más larga sobre el *De oratione* Tiene, sin embargo, temas que no han sido tratados en el texto A, especialmente la reflexión sobre la divina providencia y sobre la omnipotencia de Dios tal como es presentada en los *exempla* del Antiguo Testamento Manifiesta una cierta dependencia del *Carmen Paschale* de Sedulio El texto C (las Glosas de Ecternach) contiene mas de doscientas palabras en antiguo bretón y con glosas latinas, quizás de una versión actualmente perdida Parece mas verosímil que esta obra (quizas teniendo en cuenta la instrucción druida) sea un texto escolar, que contiene modelos para la composición y ejemplos, una especie de lo que hizo Quintiliano en un nivel más elevado Este primitivo texto hiberno-latino es un vehículo del latín barroco y al mismo tiempo del vulgar Quizás pueda ser visto también como un primer precursor de los manuales de *exempla* compilados para uso de los predicadores a partir del siglo XIII

Ediciones CPL 1137, Kenney, 84, ICL 11608, BCLL 314, PL 90, 1187ss, F J H Jenkinson, *The Hisperica Famina* (Cambridge 1908) 1 49, PLS 4, 2066 2068, H Zimmer, *Neue Fragmente von Hisperic Famina aus Handschriften in Luxemburg und Paris* NGG 1895, 117 165, P Grosjean, *Confusa caligo Remarques sur les «Hisperica Famina»* Celtica 3 (1955) 35 85, M Herren, *The Hisperica Famina* (Studies and Texts 85) (Toronto 1987) 94 103, J Stevenson, *Bangor and the Hisperica Famina* Peritia 6 7 (1987 1988) 202 216

4) *Rubisca* (inc *Parce domine digna narranti* ¿siglo VII? ¿siglo IX?) Esta obra, transmitida en un manuscrito del siglo XI (Cambridge University Library Gg 5 35 de Canterbury), parece pertenecer a un *corpus* de poemas e himnos que pueden haber

llegado a Canterbury por obra de Aldelmo. Éste estudió con Máeldub en Malmesbury (660-679) y es posible que haya dejado en Canterbury un cuaderno que contuviera este material. La *Rubisca* es un poema alfabético de 24 cuartetas según la dicción del *Hisperica*. Adopta la forma de una sátira burlándose del petirrojo como de una equivocación del Creador. Herren lo coloca en el siglo VII, después del 661, y lo atribuye a un autor irlandés que se había formado con la *Hisperica Famina*.

Ediciones: CPL 1140; KENNEY, 85; ICL 11608, BCLL 314; F. J. H. JENKINSON, *The Hisperica Famina* (Cambridge 1908) 55-59; PLS 4, 2066-2068; M. HERREN, *The Hisperica Famina II Related Poems A Critical Edition with English Translation and Philological Commentary* (Studies and Texts 85) (Toronto 1987) 94-103.

Traducción: HERREN, *supra*.

Estudios MANITIUS I, 160; COCCIA, 327-328; M. HERREN, *Some Conjectures on the Origin and Tradition of the Hisperic Poem Rubisca*: Ériu 25 (1974) 70-87; AIDAN BREEN, *Iduma*: Celtica 21 (1990) 40-50; W. SAYERS, *Images of Enchantment in the «Hisperica Famina» and Vernacular Irish Texts*: Études Celtiques 27 (1990) 221-234; CH. D. WRIGHT, *The Three «Victories» of the Wind A Hibernism in the «Hisperica Famina»*: Ériu 41 (1990) 13-25; A. DE PRISCO, *Il latino tardoantico e altomedievale* (Roma 1991).

OBRAS SOBRE EL CÓMPUTO

1) *De bissexto ac de saltu lunae* (Pseudo-Alcuino, ¿siglo VII?).

Ediciones: CPL 2316; BCLL 1232; PL 101, 981-989.

Estudios MANITIUS I, 286-287; C. W. JONES, *The «Lost» Sirmond Manuscript of Bede's computus*: EHR 52 (1937) 204-219, en pág. 214 (n.6a-8); IDEM, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 97, n.2, 110 y 375-376.

2) *Nota sobre el computus y Mo-sinu Moccu Min.*

Ediciones: CPL 2308; KENNEY, 55; CLA IX.1415 (manuscritos); BCLL 288; W. STOKES-J. STRACHAN, *Thesaurus Palaeohibernicus*, 2 vols. (Cambridge 1902-1903) 285 (parcial); D. O'CRÓININ, *Mo-sinu Moccu Min and the Computus of Bangor*: Peritia 1 (1982) 281-295, en pág. 283.

Estudios W. STOKES, *Hibernica*: Zeit. für vergleichende Sprachforschung 31 (1892) 232-255, en las págs. 245-246; C. W. JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 81-82; P. GROSJEAN, *Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les Celtes*: AB 64 (1946) 200-244, en las págs. 215-216; B. BISCHOFF-J. HOFMANN, *Libri s Kyliani* (Wurzburg 1952) 99 (n.16) (manuscritos).

3) *Poema sobre las edades del mundo* (inc. *Deus a quo facta fuit huius mundi machina*) (645).

Ediciones: CPL 2311; ICL 3538; BCLL 315; MGH, PLAC IV, 695-697.

Estudios MANITIUS I, 201; D. O'CROININ, *Early Irish Annals from Easter-Tables A Case Restated*: Peritia 2 (1983) 74-86, en las págs. 79-80.

4) *Acta [suppositi] concilii Caesareae* (¿en torno al 550?).

Ediciones: CPL 2307; KENNEY, 54 (I); BCLL 317-319; PL 90, 607-610 [Recensión B]; PL 129, 1350-1353 [Recensión C]; B. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen* (Leipzig 1880) 306-310 [Recensiones A, B y C]; A. WILMART, *Analecta Reginensia* (Studi e Testi 59) (Città del Vaticano 1933) 19-27 [Recensión A].

Estudios D. J. O'CONNELL, *Easter Cycles in the Early Irish Church*: JRSAI 66 (1936) 67-106, en las págs. 77-78; C. W. JONES, *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 87-89; W. M. STEVENS, *Scientific Instruction in Early Insular Schools*, en *Insular Latin Studies*, ed. M. Herren (Toronto 1981) 83-111, en las págs. 88-90; K. HARRISON, *Episodes in the History of Easter Cycles in Ireland*, en *Ireland in Early Mediaeval Europe*, eds. D. Whitelock-R. McKitterick-D. Dumville (Cambridge 1982) 307-319, en pág. 312.

5) *De ratione Paschae* (Pseudo-Anatolius, ¿siglo VI?).

Ediciones: CPL 2303; KENNEY, 54 (II); BCLL 320; B. KRUSCH, *supra*, 311-328.

Estudios: A. ANSCOMBE, *The Pascal Canon Attributed to Anatolius of Laodicea*: EHR 10 (1895) 515-535; C. H TURNER, *The Paschal Canon of «Anatolius of Laodicea»*: EHR 10 (1895) 699-710; T. NICKLIN, *The Date and Origin of ps-Anatolius De ratione paschali*: Journal of Philology 28 (1901) 137-151; C. W. JONES, *The «Lost» Sirmond Manuscript of Bede's Computus*: EHR 52 (1937) 204-219; ID., *Bedae Opera de Temporibus* (Cambridge, Mass. 1943) 82-85; A. CORDOLIANI, *Les computistes insulaires et les écrits ps-alexandrins*: Bibliothèque de l'École des Chartes 106 (1945-1946) 5-34, en las págs. 7-21; W. M. STEVENS, *Scientific Instruction in Early Insular Schools*, en *Insular Latin Studies*, ed. M. Herren (Toronto 1981) 83-111, en las págs. 87-88;

D. O'CROININ, *Rath Melsigi, Willibrord and the Earliest Echternach Manuscripts*: Peritia 3 (1984) 17-42, en las págs. 26-28.

6) *Epistola Cyrilli* (inc. *Scripta venerationis vestrae*) (607).

Ediciones: CPL 2305; KENNEY, 54 (IV), BCLL 321; B. KRUSCH, *supra*, 344-349.

Estudios B. MACCARTHY, *supra*, CXXXIV-CXXXV; C. W. JONES, *A Legend of St Pachomius*: Speculum 18 (1943) 198-210 [reed. en *Bede, the Schools and the Computus* (Variorum Reprints) (London 1994)]; ID., *Bedae Opera de Temporibus*, 94-97; A. CORDOLIANI, *supra*, 24-28; P. GROSJEAN, *Recherches sur le débuts de la controverse pascale chez les Celtes*. AB 64 (1946) 231-243; W. M. STEVENS, *Scientific Instruction*, 91; K. HARRISON, *Episodes in the History*, 315-316; M. WALSH-D. O'CROININ (eds. y trads.), *Cummian's Letter De controversia Paschali and the De ratione computandi* (PIMS 86) (Toronto 1988) 35-37

7) *Disputatio de ratione paschali* (Pseudo-Morinus, siglo VII).

Ediciones: CPL 2306; BCLL 322; PL 129, 1357-1358; A. CORDOLIANI, *supra*, 30-34.

Estudios C. W. JONES, *Bedae Opera*, 97; P. GROSJEAN, *supra*, 225-239; W M. STEVENS, *Scientific Instruction*, 91-92; A. STROBEL, *Texte zur Geschichte des fruhchristlichen Osterkalenders* (Münster 1984), M WALSH-D. O'CRÓININ, *Cummian's Letter*, 40-41.

8) *De ratione temporum vel de computo annali* (658).

Ediciones: CPL 2312; BCLL 323; PL 90, 647-652 (parcial); C. W. JONES, *Bedae Opera*, 393-394 (solamente el prefacio y los *capitula*).

Estudios C. W. JONES, *Bedae Pseudepigrapha* (Ithaca 1939) 48-51 (reed. en *Bede, the Schools*); IDEM, *Bedae Opera*, 106 y 110; D. O'CRÓININ, *A Seventh-Century Irish Computus from the Circle of Cummianus*: PRIA 82 C (1982) 405-430, en pág 408; ID., *Early Irish Annals from Easter-Tables A Case Restated*: Peritia 2 (1983) 74-86, en las págs. 82-83; ID., *The Irish Provenance of Bede's Computus*. Peritia 2 (1983) 229-247.

9) *El computus de Múnich* (689 y 718), inédito.

Manuscritos y ediciones: München, Staatsbibl. Clm. 14456 (Regensburg, siglo IX), folios 8r-147v; KENNEY, 59; BCLL 336.

Estudios KRUSCH, *supra*, 10-21; ID., *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung* (Berlin 1938) 58; MACCARTHY, *supra*, LXVII-LXXI; E. SCHWARZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*: AAWG 8 (1905) 89-104; D. J. O'CONNELL, *Easter Cycles in the Early Irish Church*: JRSAI 66 (1936) 67-106, en las págs. 84-90; C. W. JONES, *Bedae Opera*, 110; B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, 2 vols. (Wiesbaden 1940-1980) 195-196 (manuscritos); ID., *Mittelalterliche Studien* (Stuttgart 1966-1981) 2, 250; K. HARRISON, *Episodes*, 315; D. O'CRÓININ, *A Seventh-Century*, 408-409; D. MCCARTHY-D. O'CRÓININ, *The «Lost» Irish 84-year Easter Table Rediscovered*: Peritia 6-7 (1987-1988) 227-242; D. MCCARTHY, *Easter Principles and a Fifth-Century Lunar Cycle Used in the British Isles*: Journal for the History of Astronomy 24 (1993) 204-224.

Cf. también Beda, Cummián y Columbano.

APÉNDICE: LOS CELTAS

En las tierras celtas existían dos grupos lingüísticos vernáculos. El gaélico (irlandés, escocés y la lengua de la isla de Man) y el celta-britano, cuyos miembros estaban estrechamente ligados entre sí, abarcando a los habitantes de Gales, Cornualles y a los bretones. Los grupos tribales que hablaban estas lenguas se hicieron cristianos antes o durante nuestro período.

Sobre el cristianismo preinglés de Britania y sobre las prácticas cristianas de las Iglesias galesas, bretonas, de Cornualles, de los pictos y «escoceses» quedan pocos testimonios. Parece probable que durante la ocupación romana estuvieran confinadas a las clases más humildes, aunque se hubieran difundido más allá de los confines de la Britania romana y entre las clases más ricas y los militares en el curso del siglo IV. En las regiones «celtas», las Iglesias y los monasterios eran capaces de permanecer autónomos de una manera que, en cambio, no era posible en aquellas Iglesias que estaban bajo la autoridad centralizada de Roma. Su inspiración, prebenedictina, se funda en los Padres del desierto. Martín de Tours ejercía una considerable influencia. Los responsables de los monasterios eran típicos presbíteros-abades y no obispos, que dieron a la misión una gran prioridad. Su independencia los conducía a ciertas excentricidades, pero también a una fuerte adhesión a sus tradiciones. Tanto Beda como Aldelmo observan que el clero celta consideraba a los ingleses como excomulgados y se negaban a comer con ellos.

Delegados britanos participaron en los concilios eclesiásticos durante el período de la ocupación romana (en el sínodo de Arlés en el 314 y en el de Rímini del 359), pero esta participación cesó en los siglos V y VI.

Misioneros romanos, durante el tiempo de la ocupación romana de Britania, convirtieron Gales, que se hace completamente cristiano por obra de misioneros celtas en los tres siglos siguientes. Relatos de peregrinación a Palestina se concentran en torno a San Teilo, obispo de Llandaff en el siglo VI. En este mismo siglo vivió San Deiniol, que fue considerado el primer obispo de Bangor. También en el siglo VI, San Asaph se hace discípulo de Kentigern cuando estaba exiliado en Gales y después se convierte en el jefe del monasterio y obispo de Llanelwy, posteriormente llamado San Asaph. San David, muerto en el 601, era ciertamente discípulo de Iltut, un afortunado soldado bretón al servicio del rey de Glamorgan que se había convertido tras un encuentro con el eremita cristiano Cadoc. David fue fundador de monasterios en el surco de la tradición del desierto egipcio. Quizás participó en el sínodo de Brefi (en torno al 520) y se dice que convovó un concilio en Caerleon (Lucus Victoriae) en el 569. No se han conservado textos de ellos. Los obispos celtas se encontraron con Agustín de Canterbury en torno al 603, pero la sumisión de las Iglesias de Gales a Canterbury acaece unos siglos más tarde y un poco a la vez. Las Iglesias de Gales permanecieron ligadas a su pasado, con fuertes características regionales hasta la conquista normanda. Por ejemplo, no se adecuaron a la praxis general de la celebración de la Pascua y a otros aspectos de la disciplina eclesiástica hasta el 768.

El cristianismo parece haber llegado a Escocia en el tardío siglo IV con la misión de San Ninian, que estaba influenciado por Martín de Tours. San Columba (Colum Cille), también escocés, misionó en Irlanda; usó la isla de Iona como centro (563-597). En el siglo VII, sus monjes, guiados por San Aidano, establecieron un centro en Lindisfarne para evangelizar el norte de Inglaterra. La Iglesia de los pictos no se unió bajó un obispo antes del siglo IX.

La Iglesia britana se trasladó a Bretaña con los refugiados cristianos, a los que Gildas describe como fugitivos del país. Los cristianos bretones tuvieron contactos con los irlandeses desde el siglo VI al IX, especialmente por medio de Columbano.

No se conservan himnos de origen britano, galés o bretón, excepto dos bretones tardíos. Un fragmento de Caedmon de poesía pastoral del siglo VII fue conservado por Beda. Las alegorías de los animales eran populares en la tradición monástica, así como la poesía sobre la naturaleza y la vida monástica (Mungo en Glasgow). Los primeros escritores cristianos de Irlanda más significativos con mucho por la cantidad de su producción

e influencia han sido tratados en otro lugar de este capítulo. La tradición vernácula de la Iglesia irlandesa es muy compleja y sólo puede ser tratada brevemente en este trabajo. Su alcance es doble. Mitos, sagas y versos tienen un fuerte sabor pagano. Existe además una literatura vinculada con la preciosa latinidad hibérnica, que coincide parcialmente con la latinidad cristiana de Irlanda.

Por este apéndice se dan las gracias a David Dumville.

Capítulo VII

LITERATURA GÓTICA

Por Bruno Luiselli *

La cristianización de los godos

A través del contacto de los godos con el mundo romano, iniciado con sus correrías en las provincias orientales del Imperio en el siglo III y proseguido con la instalación de los visigodos en la ex Dacia romana, llega a los mismos visigodos y progresa poco a poco su cristianización. Se puede conjeturar que las semillas del cristianismo fueron inicialmente introducidas entre los godos por prisioneros y quizás también por comerciantes. Después interviene la acción cristianizadora de la Iglesia oficial de cuño griego: sabemos que en el Concilio de Nicea (325) participó un tal Teófilo (no pasa inadvertido el carácter griego de este nombre), obispo de *Gothia (Patrum Nicaenorum nomina,* ed. H. Gelzer-H. Hilgenfeld-O. Cuntz, ser. lat.: n.216, 219; ser. gr.: n.211; index Patr. Nicaen. Restitutus: n.219), y que un tal Nicetas (tampoco pasa desapercibido el carácter griego de este nombre) fue discípulo, en *Gothia*, del mismo Teófilo *(Martyrium S. Nicetae Gothi* 2, PG 15, 705 B). El proceso de cristianización del mundo godo avanzó después de tal modo que los godos tuvieron incluso obispo de su misma etnia (tenemos noticia del obispo Goddas: su nombre es precisamente godo) y conocieron enseguida la persecución por parte del rey Atanarico, pagano y celoso guardián de las tradiciones nacionales germanas.

Pero el gran protagonista de la cristianización de los godos fue Ulfilas (o Vulfila o Wulfila). Nacido hacia el 311 en una familia descendiente de prisioneros cristianos capturados con ocasión de una incursión goda en Capadocia y ampliamente asimilado al mundo de los godos (su mismo nombre es godo y significa «Lobito, Lobo pequeño»), después de haber sido lector en su iglesia, fue consagrado obispo en el 341 por el arriano moderado Eusebio de Nicomedia.

* Universidad La Sapienza (Roma) y Augustinianum (Roma).

La gran controversia trinitaria que agitaba el mundo romano en el siglo IV no quedó sin reflejo en el mundo godo, y el mismo Ulfilas se adhirió al arrianismo, presente sobre todo en la parte oriental de la Iglesia, y fue el gran difusor del arrianismo entre los visigodos, que a su vez lo transmitieron a los ostrogodos (asentados al norte del Mar Negro), con los cuales estaban obviamente en contacto, y a otros grupos germanos instalados en la parte oriental del Imperio. Después de ejercer durante siete años el episcopado en la ex Dacia romana, Ulfilas se trasladó con muchos otros visigodos cristianos al territorio imperial de Mesia para escapar a la persecución por parte de los godos paganos y prosiguió durante 33 años más su misión episcopal entre su pueblo. Gracias a su conocimiento —testimoniado por el arriano Auxencio de Durostorum, discípulo suyo— no sólo del godo, sino también del griego y del latín *(Epistula de vita, fide et obitu Ulfilae* 53 y 54, PLS 1, 705), participó en el gran debate trinitario contemporáneo; más aún, la doctrina arriana de Ulfilas, inicialmente moderada, evolucionó hacia un arrianismo radical de tipo eunomiano.

La traducción de la Biblia a la lengua goda

Máxima e imperecedera expresión de la actividad episcopal de Ulfilas fue la traducción de la Biblia a la lengua goda (han llegado hasta nosotros amplios fragmentos, casi exclusivamente del Nuevo Testamento) realizada por él para su pueblo y en función de la cual creó el alfabeto nacional godo, tomándolo de la mayúscula bíblica griega con la adición de algunos caracteres de la uncial latina y de algunos signos rúnicos.

La cristianización de los godos y, sobre todo, la traducción de la Biblia realizada por Ulfilas no pudieron no reflejarse en la lengua goda imprimiéndole un cambio de gran alcance. Para comprender adecuadamente esta nueva realidad lingüística es útil remontarse a los reflejos lingüísticos que la cristianización ya había producido en las masas que hablaban latín. En la instrucción cristiana de éstas se planteaba a los predicadores el problema de transmitirles, de manera lingüísticamente accesible, una doctrina que sus primeros difusores habían anunciado y puesto por escrito en lengua griega. La catequesis lo resolvió de la manera que podemos definir lingüísticamente la más natural. Un complejo de términos griegos que indicaban realidades cristianas concretas (cosas, personas) era traspasado al latín

(con integración naturalmente en el sistema morfológico de esta lengua), porque la adquisición, por parte latina, de aquellas realidades concretas era también automáticamente adquisición y consiguiente asimilación de sus nombres (por lo demás, según una tipología del préstamo lexicológico que se encuentra fácilmente en todos los contactos entre lenguas diversas, tanto antiguas como modernas). La lengua latina se enriquecía con nuevos grecismos como *apostata*, *apostolus*, *baptisma*, *catechumenus*, *diaconus*, *ecclesia*, *elemosyna*, *episcopus*, *evangelium*, *martyr*, *neophytus*, *presbyter*, *propheta* y otros. Pero había conceptos teológicos fundamentales que debían ser prestados por el cristianismo griego: para que éstos fuesen comprendidos por las masas que hablaban latín, incapaces de entender el griego, era catequéticamente necesario que los propagadores del credo cristiano en Occidente sustituyeran la respectiva terminología griega con adecuados términos latinos. Éstos, pues, o eran tomados del tradicional patrimonio lexicológico latino y adquirían por tanto un obvio enriquecimiento semántico en sentido cristiano dando origen a neologismos semánticos (*fides*, *credere*, *caro*, *spiritus*, *tingere*, *sanguis*, *diligere*, etc.), o eran formaciones nuevas sobre palabras latinas ya existentes y comenzaban a expresar conceptos nuevos y exquisitamente cristianos dando origen a verdaderos y propios neologismos lexicológicos (*Salvator*, *Trinitas*, *dilectio*, *regeneratio*, *revelatio*, *carnalis*, *spiritalis*, etc.). Se instaura, pues, dentro del latín aquella lengua especial cristiana (*Sondersprache*) que la escuela de Nimega ha tenido el mérito de descubrir y profundizar.

Pues bien, la predicación cristiana y sobre todo la traducción de la Biblia realizada por Ulfilas instauraron una realidad no diversa en la lengua goda. La expresión, tanto en la fase anterior a Ulfilas como en la posterior, del mensaje cristiano en lengua goda no podía no comportar, como era obvio, la introducción en la misma lengua goda de numerosos grecismos y/o latinismos cristianos que designaban personas y cosas concretas (*aggilus* «ángel», *aiklesjo* «iglesia», *aipiskaupus* «obispo», *aipistaule* «epístola», *aiwaggeljo* «evangelio», *apaustaulus* «apóstol», *daimonareis* «endemoniado», *diabaulus* «diablo», *diakaunus* «diácono», *praufetes* «profeta», etc.) que se añadieron así a los latinismos y grecismos profanos adquiridos por los godos a través de las relaciones comerciales o a través de otros contactos de inculturación ya a partir del período de su asentamiento en la región del Vístula (de igual manera, el godo, a través del griego y del latín de los cristianos, no dejó de adquirir algunas palabras hebreas: *gaiainna* [«gehenna»], *rabbaunei* y *rabbei* [tí-

tulo honorífico de los maestros de la Ley y apelativo dado a Cristo]).

Se toman, pues, conceptos teológicos fundamentales como los de fe, creer, salvar, gracia, justificación, amor como agape, carne como mundanidad, continencia, etc. Es evidente que en la evangelización de un pueblo, que no era griego ni latino, la terminología griega o latina habría sido absolutamente inadecuada para expresar aquellos difíciles conceptos. Entonces el concepto de fe (gr. πίστις; lat. *fides)* se expresa, como documenta el texto de la Biblia de Ulfilas, con el godo *galaubeins.* Y paralelamente, el concepto de creer (πιστεύειν en griego, *credere* en latín) se expresaba con *galaubjan* «creer». Así, los demás conceptos hace poco expresados se traducían de la manera siguiente: salvar (gr. σώζειν, lat. *salvare*): godo *nasjan*; Salvador (gr. Σωτήρ, lat. *Salvator):* godo *nasjands*; bautizar (gr. βαπτίζειν, lat. *ting(u)ere*) y, por préstamo griego, *baptizare):* godo *daupjan*; bautismo (gr. βάπτισμα o βαπτισμός, lat. *tinctio* y, con acuñación grecizante, *baptisma*, *baptismus):* godo *daupeins*; gracia (gr. χάρις, lat. *gratia):* godo *ansts*; justificación (gr. δικαίωμα, lat. *iustificatio):* godo *garaihtei;* ser justificado (gr. δικαιοῦσθαι, lat. *iustificari*): godo *garaihts wairdan;* agape (gr. ἀγάπη, lat. *dilectio):* godo *frijadwa* y *friadwa*; carne como mundanidad o secularidad (gr. σάρξ, lat. *caro*): godo *leik.* Dada la inexistencia de una literatura goda pagana y anterior a la Biblia de Ulfilas, no tenemos documentación del uso en contexto pagano de las palabras godas referidas y, por tanto, no podemos tener aquella visión comparativa de su empleo pagano y cristiano que nos permita captar en concreto su cambio semántico o su enriquecimiento semántico en sentido cristiano. Se puede, sin embargo, fácilmente intuir cómo esas palabras pertenecieron ya de por sí (sin connotación cristiana) a la vida cotidiana y profana de los godos y cómo preexistieron a la cristianización de ese pueblo: por ejemplo, es sabido que el verbo *galaubjan* expresaba, fuera ya del ambiente cristiano, la noción de creer como pura y simple operación mental, ligada a las más diversas contingencias de la vida ordinaria; o que el verbo *nasjan* expresaba la idea común de sanar o de salvar; o que *daupeins* y *daupjan* expresaban respectivamente las nociones del baño y del bañarse como hechos meramente naturales y corporales; o que *leik* era el cuerpo con carne y huesos. Se puede intuir, pues, el enriquecimiento semántico que estas mismas palabras adquirieron gracias a su asunción por parte de Ulfilas y de otros evangelizadores como palabras que indicaban conceptos netamente cristianos y profundamente nuevos: *galaubjan:* del creer genéricamente entendido al creer específicamente entendido como acto salvífico de fe; *nasjan*: de la noción del genérico y natural acto de sanar o de salvar a la noción del acto específicamente sobrenatural y redentor realizado por Cristo; *daupjan:* de la noción del acto meramente material de la inmersión al concepto de la inmersión corpórea por el efecto espiritualmente regenerador; *garaihts:* de la noción de persona naturalmente justa a la noción de persona hecha sobrenaturalmente justa por el acto redentor; *frijadwa:* de la noción de amor como sentimiento natural entre seres humanos a la noción del amor sobrenatural de Dios por los hombres y de los hombres por Dios; *leik*: de la noción de cuerpo y de carne a la noción de mundanidad y secularidad. Una atención especial merece el hecho de que, frente a los bien consolidados modos griegos y latinos de designación del baño regenerador (βάπτισμα, βαπτισμός, *baptisma, baptismus),* el godo cristiano, a pesar de tomar sin más el grecismo/latinismo, como en otros casos (véase más arriba), tradujo sirviéndose de las palabras nacionales *daupjan* («bañar») y *daupeins* («baño»): es un significativo ejemplo del esfuerzo evangelizador por expresar con genuinas palabras godas el rito de la iniciación cristiana.

Además, el cristianismo comportó en el godo formaciones lexicológicas que constituían indudables novedades respecto al godo precristiano. Seguramente una formación cristiana nueva, basada sobre *daupjan*, fue *daupjands* «bautizador, bautista»: si *daupjan*, como ya he recordado, en el godo precristiano y, por tanto, profano era el acto material de la inmersión y en el godo cristiano era ya el acto profundamente nuevo de la inmersión corpórea, pero por el efecto sobrenatural salvífico, es decir, el bautismo, es evidente que *daupjands*, en cuanto que significa aquel que preside este rito, fue una adquisición lingüística a su vez nueva. Tenemos además evidentes calcos de palabras latinas o griegas: **armahairts* («misericordioso»), formado sobre el latín *misericors*, con *arma-* (< **arms* «mísero») correspondiente a *miseri-* y *–hairts* (< *hairto* «corazón») en clara correspondencia con *cor* (cf. godo *armahairtei* «misericordia», calco del lat. *misericordia*); *midwissei* («conciencia»), formado o sobre el latín *conscientia* o sobre el griego συνείδησις, con *mid-* que corresponde al latín *cum-* o al griego συν- y *–wissei* (que implica la noción de saber) en correspondencia con el latín *scientia* o con el griego εἴδησις «conocimiento». Y además: **gudhus* («templo, sinagoga»), formado sobre la expresión latina *domus dei*, está claramente constituido por *gud* («dios»), que corresponde al latín *deus*, y por *hus* («casa»), que corresponde al latín *domus.*

Y no es improbable que tengamos un calco de la lengua griega en *usstass* («resurrección»), que corresponde al griego ἀνάστασις (de parecido significado), con *-us* que puede corresponder a ἀνά y *-stass* (cf. el verbo godo *standan),* que se puede relacionar con στάσις: por lo demás, el concepto de resurrección era de tal modo cristiano y nuevo como para legitimar nuestra interpretación.

La valoración global de estos aspectos del godo cristiano (grecismos y latinismos que indican realidades concretas, neologismos semánticos y nuevas formaciones lexicológicas) nos lleva a concluir que también dentro del godo se instauró una lengua especial cristiana como consecuencia de la cristianización y de la traducción de la Biblia de Ulfilas, con una dinámica análoga a la que se había producido en ámbito latino-cristiano.

Finalmente hay que señalar que la traducción goda del texto bíblico manifiesta el influjo de la fe arriana de su autor. Flp 2,6 («el cual [Cristo Jesús], aun siendo de naturaleza divina, no consideró una rapiña ser igual [ἴσα] a Dios») fue traducido así por Ulfilas: *saei in gudaskaunein wisands ni wulwa rahnida wisan sik galeiko guda.* Mientras, por un lado, el adjetivo griego ὅμοιος («semejante») es traducido siempre por Ulfilas con el adjetivo godo *galeiks* y el verbo ὁμοιοῦν («asemejar, hacer semejante») es traducido por él con el verbo godo *galeikon* y el sustantivo ὁμοίωμα («semejanza») es traducido con el sustantivo godo *galeiki* y mientras, por otro lado, el adjetivo ἴσος («igual») es traducido bien por *samaleiks* o bien por *samalaups* e ἰσο- («igual, de la misma naturaleza»), primer elemento de un compuesto, es traducido al godo por *ibna* y el sustantivo ἰσοτής («igualdad») es traducido por *ibnassus,* sólo en el texto citado de Flp 2,6 la forma adverbial ἴσα (adj. *aequalem* en la *Vulgata*) es traducido por Ulfilas con el adverbio *galeiko,* que, sobre la base de la relación ya recordada ὅμοιος/*galeiks* y semejantes, deberemos interpretar «de condición semejante». Es, pues, evidente que en contra de la relación de igualdad de naturaleza de Cristo con Dios, es decir, del Hijo con el Padre, Ulfilas traduce tendenciosamente y afirma una relación de semejanza de naturaleza de Cristo con Dios. Entre los fragmentos bíblicos de Ulfilas no se halla Jn 5, 18, donde el evangelista refiere que los judíos trataban de matar a Jesús porque éste se consideraba hijo de Dios e igual (ἴσον/*aequalem*) a Dios. Pero, basándonos en lo que acabamos de decir a propósito de ἴσα/*galeiko* de Flp 2,6, no es difícil conjeturar que también en relación con el griego ἴσον de Jn 5, 18 Ulfilas utilizó el adjetivo godo *galeikana* (acusativo) («semejante»).

El comentario al Evangelio de Juan («Skeireins»)

Con su traducción del texto bíblico al godo, Ulfilas elevó de hecho esta lengua a la categoría de lengua literaria. La *Skeireins* es precisamente un monumento (el único llegado hasta nosotros) de la literatura goda. Conocemos por Auxencio de Durostorum *(Ep.* cit. 54, PLS 1, 705) que Ulfilas escribió en las tres lenguas (es decir, sirviéndose del griego, del latín y del godo, según los destinatarios y las situaciones) numerosos tratados e interpretaciones. Los primeros eran ciertamente escritos de controversia doctrinal; las segundas eran comentarios al texto de la Escritura.

No es, pues, improbable que el mismo Ulfilas sea el autor de la llamada *Skeireins,* es decir, explicación en lengua goda (el significado de *Skeireins* es precisamente «explicación») del Evangelio de San Juan. De ella han llegado hasta nosotros algunos fragmentos. En *Skeireins* 5, 23ss, el autor cita Jn 5,23 («para que todos honren al Hijo así como [καθώς] honran al Padre») y precisa que el lector debe entender «no igual, sino semejante honor» *(ni ibnon ak galeika sweripa).* La coherencia de esta exégesis con la doctrina arriana de Ulfilas y más específicamente con la traducción goda de Flp 2,6, en la que nos hemos detenido, es clara. Así pues, tampoco en la *Skeireins* dejaba de reflejarse el arrianismo.

El calendario litúrgico godo

La Iglesia goda poseía su propio calendario litúrgico, redactado en lengua goda, del que ha llegado hasta nosotros un fragmento relativo a la última semana de octubre y a todo el mes de noviembre. No sabemos cuándo se estableció tal documento. Ahora bien, como el nombre «Beroia» citado en la noticia que ofrece para el 19 de noviembre coincide con el nombre de una ciudad macedonia, se puede concluir que el Calendario fue establecido en el período en que los godos se asentaron en Mesia y que en él se insertaron fiestas de las regiones del sur del bajo Danubio.

La memoria, indicada por el Calendario para el 23 y el 29 de octubre, de los cristianos martirizados y de las iglesias incendiadas en *Gothia* (*ana Gutþiudai*) es un indicio del carácter nacional de la Iglesia goda. Además, la memoria, establecida para el 3 de noviembre, de Constancio, emperador favorable

a los arrianos que estimaba a Ulfilas y recordado por Auxencio como *beatae memoriae (Ep.* Cit. 59, PLS 1, 706), así como la memoria, el día 6 del mismo mes, del obispo arriano Doroteo muestran explícitamente el carácter arriano del documento.

En época ostrogoda, el Calendario en cuestión fue llevado a Italia junto con la Biblia goda y quedan huellas de ello en el fragmento supérstite en el códice Ambr. A de la misma Biblia goda.

Sobre la cristianización de los godos: E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila* (Oxford 1966); P. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al cristianesimo*, XIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 1967) 47-86; B. LUISELLI, *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico* (Roma 1992) 450-473; ID., *Cristianesimo e fenomeni regionali dell' inculturazione nei secc IV-VII*, en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secc IV-VI)*, XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 6-8 maggio 1993 (Roma 1994) 12-19; J C. RUSSEL, *The Germanization of Early Medieval Christianity A Sociohistorical Approach to Religious Transformation* (New York-Oxford 1994) 135-140.

Sobre la doctrina de Ulfilas. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975) 442, 460, 481, 482, 502, IDEM, *L' arianesimo di Ulfila*: RomBarb 1 (1976) 297-323.

Para la Biblia goda: W STREITBERG (ed.), *Die gotische Bibel Vol I Der gotische Text und seine griechische Vorlage, Vol II Gotisch-Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 1908, reed (Heidelberg 1971). El conocidísimo Codex Argenteus (siglo V-VI) de la Biblioteca universitaria de Uppsala (ms. DG I) es el testimonio más importante de la Biblia goda. De él fue encontrado en 1971, en Spira, el último folio, sobre el cual cf. F. HAFFNER-P SCARDIGLI, *Unum redivivum folium*, II, Apéndice, en P. SCARDIGLI, *Die Goten, Sprache und Kultur* (München 1973) 302-319 (ed. italiana: *Lingua e storia dei Goti* [Firenze 1964]). Sobre la Biblia goda, cf. también G. W S. FRIEDRICHSEN, *The Gothic Version of the Gospels A Study of its Style and Textual History* (London 1926); ID., *The Gothic Versions of the Epistles A Study of its Style and Textual History* (London 1939). Sobre el godo cristiano como *Sondersprache* véase LUISELLI, *Storia culturale*, cit., 460-467. Sobre el influjo del credo arriano sobre la traducción goda de la Biblia cf. G. MIRARCHI, *L'arianesimo nei frammenti della Bibbia gotica*: Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli, sez. Filologia germanica, 26 (1983) 165ss; LUISELLI, *Storia culturale*, cit., 455-457.

Ediciones de la Skeireins: W. STREITBERG (ed.), *Die gotische Bibel*, cit., I, Apéndice, 456-471; cf. también *The Gothic Commentary on the Gospel of John Skeireins aiwaggelions pairh iohannen A Decipherment*, ed. y trad. de W. H. Bennett (New York 1960). Sobre el arrianismo en la *Skeireins* cf. Luiselli, *Storia culturale*, cit., 459s.

Ediciones del Calendario godo: W. STREITBERG (ed.), *Die gotische Bibel*, cit., II, Apéndice, 472.

Capítulo VIII

LITERATURA CANÓNICA, PENITENCIAL Y LITÚRGICA

Por Angelo di Berardino *

Introducción

La Iglesia, separada de su ambiente judío e influenciada por el ambiente greco-romano, desarrolla lenta y progresivamente sus instituciones en el curso de los primeros siglos. Impulsados por las necesidades de la vida, los cristianos de los primeros siglos se dan normas e indicaciones prácticas para regular la vida de cada uno y la de la propia comunidad. Nace así el derecho canónico (dice Isidoro de Sevilla: «Canon, palabra griega, significa en latín regla»: *Etymologiae* VI, 16, 1).

Muy pronto parte de estas indicaciones prácticas son puestas por escrito; nacen así aquellos textos que se colocan bajo el epígrafe de literatura canónico-litúrgica *(Kirchenordnung, Church Order),* es decir, la literatura de carácter litúrgico y canónico que, siguiendo las huellas de las cartas pastorales, ofrece indicaciones prácticas para el desenvolvimiento de la vida litúrgica y eclesial. Los textos más antiguos, antes de Constantino, todos en griego, son: la *Tradición apostólica*, la *Didascalía apostólica* y la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles* (que no se ha de confundir con las *Constituciones apostólicas,* que son posteriores).

En este género literario no existen obras creadas por un solo autor, sino que reflejan una praxis ya vigente así como la enseñanza común; es una recopilación de tradiciones con eventuales sugerencias correctoras e indicativas. Como no es el fruto de una autorizada actividad legislativa conciliar, las normas prácticas se hacen remontar a la autoridad de los Apóstoles (tanto a la autoridad de cada uno de ellos como a la de todos), transmitidas por Clemente o por Hipólito. Observa justamente Eric Osborn *(Storia della Teologia* [Casale Monferrato 1993] 168-169), a propósito de la *Tradición apostólica*, que también este

* P. Siniscalco: los Sacramentarios.

género literario es una manera de hacer teología, porque las instituciones eclesiales, las iniciativas pastorales y litúrgicas así como las normas éticas reflejan una teología, una eclesiología y una antropología. Además, tal tipo de textos, precisamente por su utilidad práctica, ha sufrido adaptaciones regionales y locales no sólo posteriores, sino incluso contemporáneas, dependiendo de las Iglesias. No hay que olvidar, sin embargo, que en estos escritos apócrifos no se sabe cuánto se debe a la invención del autor y cuánto se remonta a su ambiente. Esta literatura es totalmente anónima, si exceptuamos quizás la *Tradición apostólica,* que se haría remontar a Hipólito, atribución fuertemente discutida. Todos esos escritos se colocan bajo el nombre de los Apóstoles o es vinculada a Clemente, personaje apostólico, o a Hipólito.

Aunque esta literatura se escribe en griego durante los primeros siglos, es también traducida al latín, influyendo también en la Iglesia occidental. Solamente en la medida en que se haya transmitido en latín, aunque sea parcialmente, podemos hacer un elenco de esa literatura en el presente trabajo. Además, en ella se aúnan normas litúrgicas, indicaciones disciplinares, éticas y organizativas. A partir sobre todo del siglo IV, se desarrolla una legislación conciliar y papal (las decretales). La primera puede tener un carácter local, en distintos niveles, o universal, es decir, procedente de concilios ecuménicos; la segunda está ligada a la persona y al prestigio del papa que emana tales leyes, como Dámaso, León Magno o Gregorio Magno, y tales decretales tienen valor en Occidente.

Siempre a partir del siglo IV, algunos particulares se preocupan de conservar esta legislación mediante colecciones, cuya fortuna y difusión dependen de la importancia de la colección, que circula de manera anónima. Así, normas nacidas en un preciso contexto histórico y disciplinar adquieren un valor más universal y son aplicadas en otras situaciones semejantes. Numerosísimas son las colecciones canónicas; algunas han tenido un gran éxito, como la *Dionysiana* o la *Hispana,* otras, en cambio, gozaron de una circulación algo más restringida; y otras, una escasísima difusión, a veces solamente local. Por ello existen muchas colecciones canónicas, más o menos consistentes, que están todavía inéditas.

La primitiva literatura, por lo general difícil de situar e interpretar, está en griego y ha sido transmitida en grandes colecciones; a menudo ha sido reelaborada y adaptada a exigencias nuevas. Una obra posterior retoma y reelabora a menudo la anterior. Esquemáticamente:

A) *Obras sueltas.*

1) *Didaché* (finales del siglo I; la parte en latín: CPG 1736); 2) *Tradición apostólica* atribuida a Hipólito (en latín: cf. Hauler y Tidner, CPG 1737); 3) *Didascalía apostólica* (siglo III; en latín: cf. Hauler y Tidner, CPG 1738; 4) *Cánones de Hipólito* (dependientes de la *Tradición apostólica*; cf. CPG 1742); 5) *Constitución eclesiástica de los Apóstoles* (llamada también *Cánones eclesiásticos*; conservada también en latín: cf. Hauler y Tidner, CPG 1739); 6) *Testamento de nuestro Señor Jesucristo* (para los fragmentos latinos: cf. CPG 1743); 7) *Epítome* (llamado también *Constitución transmitida por Hipólito*, resumen del libro VIII de las *Constituciones apostólicas*; cf. CPG 1741); 8) *85 cánones eclesiásticos* (o *Cánones apostólicos*; la parte final de la obra anterior [VIII, 47], 50 de los cuales habían sido recogidos por Dionisio el Exiguo en la primera edición de su colección, la *Dionysiana*, y 17 en el *Decreto* de Graciano; cf. CPG 1740).

B) *Colecciones*

1) *Constituciones apostólicas* (la obra más importante que reelabora desarrollos anteriores; en latín: cf. Hauler y Tidner, CPG 1731); 2) *Octateuco de Clemente* (colección quizás del siglo VI que reúne muchos textos anteriores; cf. CPG 1733); 3) *Synodus Alexandrina* (siglo V; cf. CPG 1732).

La primera colección latina conocida por nosotros, aunque de la griega original no se tienen noticias, es la representada por el manuscrito de Verona LX (53), un palimpsesto publicado por Hauler en 1900, que comprende la *Didascalía,* la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles* y la *Tradición apostólica*. Esta traducción se remonta a finales del siglo IV.

Ediciones (cf CPG 1730s) F X FUNK, *Doctrina duodecim Apostolorum Canones Apostolorum ecclesiastici ac reliquia doctrinae de duobus viis* (Tubingen 1887), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vols. (Paderborn 1905, reed Torino 1964), B BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte Essai de reconstitution* (Münster 1963); I E RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899 reed. Hildesheim 1968) (trad. francesa J -N. PERES [Turnhout 1995]), W RORDORF-A. TUILIER, *La Didaché*, SCh 248 (Paris 1978), C H TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, 2 vols. (Oxford 1899-1939); A VOOBUS, *The «Didascalia Apostolorum» in Syriac* (Louvain 1979), E HAULER, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia Latina Accedunt Canonum qui dicuntur*

apostolorum et Aegyptiorum reliquiae (Leipzig 1990) (retomada por E. TIDNER, *Didascaliae Apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae Versiones Latinae*, TU 75 [Berlín 1963]).

Estudios A. FAIVRE, *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne* RevSR 54 (1980) 204-219, 273-297, A G. MARTIMORT, *Nouvel examen de la «Tradition Apostolique» d' Hippolyte* BLE 88 (1987) 5-25, M. METZGER, *Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition Apostolique*: Ecclesia Orans 5 (1988) 241-259; B STEIMER, *Vertex Traditionis Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (Berlín-New York 1992) (estudio de estos documentos con una rica bibliografía).

COLECCIONES CANONICAS

Ya en el curso de los siglos II y III se celebraron reuniones conciliares de obispos en varias regiones del Imperio (Tertuliano, *De ieiunio* 13, 6 para el Oriente; *De pudicitia* 10, 12 para África; en estos textos se usa por primera vez el término concilio). Cipriano de Cartago, durante su episcopado, reunió varias veces a los obispos de África. Con el final de las persecuciones y después de los sucesos de Milán en el invierno del 312-313, Licinio y Constantino concedieron la libertad religiosa a todos los habitantes del Imperio: «Otorgar a los cristianos y a todos los demás la libertad de seguir la religión en que cada uno cree» (Lactancio, *De mort pers* 48).

El número de cristianos crece con la nueva situación, y al mismo tiempo surgen también problemas teológicos, organizativos y disciplinares. Se intenta hacer frente a ellos con frecuentes reuniones de obispos en las diversas regiones del Imperio y con la emanación de normas disciplinares, litúrgicas y organizativas. A lo largo del siglo IV, la mayor parte de los concilios más importantes se reúne en ámbito de lengua griega, y a veces participan también obispos occidentales. Pero también en Occidente se celebran numerosas asambleas, como en Rímini (359), en Aquileia (381) y en África, que contaron con una notable participación episcopal.

De esta actividad conciliar, sobre todo a partir del siglo V, presentaremos brevemente la transmisión de los documentos, limitándonos por la naturaleza del volumen al ámbito latino. De los primeros concilios, tanto ecuménicos como provinciales, no conservamos las actas que reflejan los debates, sino sólo las decisiones, es decir, los cánones. Tan sólo de la «Conferencia» de Cartago del 411, en la que tomó parte San Agustín, se ha

conservado todo el debate (4 vols. en SCh 194, 195, 224 y 373). Los textos de los siglos IV y V han llegado hasta nosotros en colecciones algo posteriores y, por tanto, en una situación de incertidumbre, determinada también por la calidad y la época de los manuscritos.

Estas colecciones tienen carácter privado; no están patrocinadas por la autoridad de los concilios o de los papas. De aquí su multiplicación y diversidad. Por parte de los recopiladores no se buscaba la exhaustividad de las decisiones conciliares anteriores, pues no tenían como objetivo una obra de estudio o de conservación, sino de utilidad práctica. También los concilios orientales anteriores al 691, de lengua griega, son solamente accesibles en la recensión que hizo Juan Escolástico (565-577), patriarca de Constantinopla, que bajo 50 títulos *(Collectio canonum ecc in L titulos,* CPG 7550), por temas, reunió los *50 cánones de los Apóstoles,* la colección antioquena y dos cartas de San Basilio (la segunda y la tercera); a esta primera colección añade como apéndice la legislación imperial de las *Novellae* recientes de temas religiosos.

La mayoría de los nombres de las colecciones de textos canónicos deriva normalmente del lugar y de la biblioteca donde se conserva el manuscrito (por ejemplo, *Collectio Frisingensis, Collectio Teatina),* a veces del nombre del autor verdadero o presunto *(Dionysiana, Isidoriana),* o de su primer editor *(Quesnelliana)* o también de la región *(Hispana)* o de algún aspecto de su contenido.

Los textos canónicos orientales, tanto las recopilaciones varias como los concilios celebrados antes del Concilio de Éfeso (431), traducidos del griego al latín en diversos momentos y por distintos traductores, han sido publicados por Turner.

Ediciones C H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae* (Oxford 1899-1939)

Estudios generales· P y G BALLERINI, *De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque*, en PL 56, 11-354 (sigue siendo fundamental), F. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts im Abendlande* (Gratz 1870) (reed Graz 1956); P. FOURNIER-G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en occident* I (París 1931) 1-126, B KURTSHEID-F A. WILCHES, *Historia iuris canonici I Historia fontium et scientiae iuris canonici* (Roma 1943), A VAN HOVE, *Prolegomena* (Malines ²1945); A. M STICKLER, *Historia iuris canonici latini I Historia fontium* (Torino 1950) (reed Roma 1974), A GARCIA Y GARCIA, *Historia del derecho canónico I El primer milenio* (Salamanca 1967); G. FRANSEN, *Les*

collections canoniques (Turnhout 1973) (suplemento 1985); J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle* (Paris 1985); C. VAN DE WIEL, *History of Canon Law* (Louvain 1992) (es un intento de rehacer la obra de Van Hove).

COLECCIONES DE DECRETALES

Las decretales *(Epistolae decretales)* son respuestas pontificias en forma de carta a preguntas precisas dirigidas a la sede apostólica en materia de disciplina o de derecho, pero esas respuestas asumieron luego carácter general y algunas fueron reunidas en colecciones; el término indica también todas las cartas pontificias presentes en las colecciones. La primera decretal conservada se remonta a San Dámaso, la *Epistola ad Gallos* (al ser la respuesta de un sínodo romano no sería una decretal en sentido estricto), pequeño manual de disciplina destinado a una Iglesia misionera como respuesta a una pregunta.

Las decretales son deudoras de la técnica jurídica de las constituciones imperiales. Se hacen recopilaciones, que entran en las colecciones canónicas, que pueden ser cronológicas, donde el texto está por entero, o sistemáticas, donde en cambio el texto es recortado en función de los temas; tales colecciones favorecen su éxito y su difusión. Las primeras colecciones de decretales surgen a lo largo del siglo V y son llamadas *Epistolae decretales* o *canones urbicani*, y con uno de estos nombres son insertadas en las colecciones canónicas, como la *Collectio* de Corbie, la *Collectio* de Colonia, la *Collectio* de Lorsch o la *Collectio* de Albi, compuestas todas antes del 560 (para cada uno de los papas cf. el volumen III y éste).

Ediciones y estudios. H. WURM, *Decretales selectae ex antiquissimis Romanorum Pontificum epistulis decretalibus praemissa introductione et disquisitione critice editae*: Apollinaris 12 (1939) 40-93; ID., *Studien und Texte zur Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus* (Bonn 1939) 163-166; G. FRANSEN, *Les décrétales et les collections de décrétales* (Turnhout 1972) (suplemento 1985).

1. Colecciones de origen italiano

1) La primera colección conocida por nosotros es la que reunió en latín los cánones del Concilio de Nicea (325) y del de Sárdica (343), a menudo con numeración continua y a veces sin distinguir los dos concilios, por lo que todos los cánones son considerados como si fuesen del primero. Esta colección, de origen romano, que se remonta al siglo IV o comienzos del V es llamada *Versio antiqua Romana* o *Vetus Romana* y ya era tradicional en la Iglesia romana cuando surgió la cuestión de Apiario.

2) En Oriente, en el siglo IV, existía una colección de Antioquía (llamada *Syntagma Antiochenum* o *Syntagma canonum* o *Corpus canonum orientale)*, que se fue enriqueciendo con la adición de los cánones de otros concilios, en primer lugar con el Concilio de Nicea. Sobre esta base se compuso en Roma o en Italia, en la primera mitad del siglo V, una colección de concilios orientales traducidos al latín con numeración continua: Nicea (325; no sólo los cánones, sino también otros textos), Ancira (314), Neocesarea (314-319), Antioquía (341), Gangra (343), el llamado Concilio de Laodicea, una colección de cánones hecha entre el 343 y el 381; y con numeración propia, Constantinopla (381) y Sárdica (343), este último con la falsa indicación de «incipit concilium Nicaenum XX episcoporum quae in graeco non habentur»; siguen los cánones del concilio celebrado por causa de Apiario en África en el 419 así como las cartas intercambiadas en aquella ocasión. Compuesta hacia el 425, es la primera verdadera colección occidental.

Esta colección fue retomada por la *Versio Hispana* (llamada también impropiamente por este motivo *Hispana seu Isidoriana* al ser transmitida en la *Collectio Hispana* de mediados del siglo VII y atribuida a un tal Isidorus Mercator) y por las Falsas Decretales del siglo IX. Dionisio el Exiguo, cuando la utiliza, hace una versión a partir del texto griego. El texto, tanto en su versión original como en la revisión de Dionisio, conoció una amplia difusión en el Occidente latino.

Esta primera recopilación, utilizada por otras colecciones, asume en la tradición manuscrita tres formas diversas en tres recopilaciones mucho más amplias: la *Collectio Frisingensis,* la *Collectio Quesnelliana* y la *Collectio Dionysiana,* de las que hablaremos más detalladamente.

3) La *Collectio Frisingensis*, que se remonta a finales del siglo V, se encuentra en el manuscrito de Freising *(Collectio Frisingensis Ia, Monac. Lat.* 6243), designada con el nombre de *Antiqua*. Esta colección es de origen italiano, si no propiamente romano, y contiene también decretales de los papas, desde Dámaso a Gelasio, y las actas del cisma de Acacio, extraídas de los Padres por orden cronológico.

4) La *Vulgata (Collectio Sanblasiana*, nombre derivado del manuscrito de Sankt-Blasien, en el monasterio de Sankt Paul in Kärnten; diversos manuscritos en París y colecciones españolas)

se remonta a los inicios del siglo VI. Además de los concilios orientales, comprende el *dossier* sobre Apiario, el Concilio de Calcedonia (incluido el canon 28), decretales pontificias, incluidos los cinco «apócrifos simaquianos», que en esta colección constituyen un bloque, compuestos en Roma a inicios del siglo VI en defensa del papa Símaco: 1) *Constitutum Silvestri* (PL 8, 829-840; 8, 822-824), 2) *Gesta Liberii* (PL 8, 1388-1393), 3) *Gesta de Xysti purgatione* (PLS 3, 1249-1252), 4) *Gesta de Polichronii Jerosol. Episcopi accusatione* (PL 3, 1252-1255), 5) *Synodus Sinuessana* o *Gesta Marcellini* (PL 6, 11-20; Mansi 1, 1249-1257).

Todos estos documentos son importantes para la disciplina eclesiástica y las prerrogativas pontificias. Incluidos muy pronto en diversas colecciones, conocieron una amplia difusión. No son recogidos en la *Quesnelliana*, ni en la *Dionysiana*, ni en la *Hispana*, y, por tanto, ignorados por la colección del Pseudo-Isidoro; fueron incluidos en la *Dionysio-Hadriana* tan sólo en un segundo momento. Influyeron en la redacción del *Liber Pontificalis*. El *Constitutum Silvestri* es una recopilación de veinte cánones de un falso sínodo romano que se habría celebrado en Roma en el año 325 con la presencia del emperador Constantino en tiempos del Concilio de Nicea; condena a un obispo, Victorio, que publicaba falsos ciclos pascuales. Contiene además normas para hacer difícil la acusación contra miembros del clero. En la *Collectio Teatina* se encuentra de forma abreviada. Del *Constitutum* existe actualmente otra redacción, como si se tratase de una nueva asamblea episcopal romana posterior al sínodo. Todos los otros apócrifos son de alguna manera la aplicación concreta de estas normas en cuatro casos específicos.

Los *Gesta Liberii* reflejan las vicisitudes del papa Liberio (352-366) en tiempos del emperador Constancio: una profesión de fe trinitaria de Liberio, su expulsión de Roma y su retiro no lejos de la ciudad, el nombramiento de Dámaso como su vicario, el bautismo de los neófitos con ocasión de Pentecostés en la iglesia de San Pedro, fuera de los muros de Roma. La idea de fondo es que el bautismo puede ser administrado también fuera de la sede propia. Los *Gesta de Xysti purgatione* reflejan un proceso contra el papa Sixto (432-440), acusado de malas costumbres, en la basílica de Santa Elena (Santa Cruz) en presencia del acusado y del emperador Valentiniano; el papa es absuelto, y los acusadores mueren. Se quiere defender la tesis de que el papa no puede ser juzgado por nadie. Los *Gesta de Polichronii* hablan de las intervenciones del papa Sixto respecto a Policronio, obispo de Jerusalén, acusado por otro obispo con la consiguiente absolución. En el apócrifo de la *Synodus Sinuessana* es afirmada la tesis: *Prima sedes a nemine iudicatur*. El papa Marcelino (296-304), en tiempos de persecución, sacrifica a los dioses, y en una asamblea episcopal no es condenado, sino exhortado a condenarse a sí mismo.

5) La *Collectio Vaticana* (*Vat. Lat.* 1342: cf. Maassen 512-526; Mordek 10, n. 4) recoge estos apócrifos, no en bloque como la *Sanblasiana,* sino entre los demás textos por orden cronológico, a excepción de la *Synodus Sinuessana*, y recoge además tres cartas (PL 8, 822-823) relacionadas con el *Constitutum*: una carta del Concilio de los Padres de Nicea que piden a Silvestre la aprobación así como la respuesta con dos cartas falsas de Silvestre, en las que se aprueban las decisiones y se condena de nuevo a Victorio, que quería celebrar la Pascua en la fecha fija del 22 de abril.

6) *Quesnelliana* toma el nombre de su editor (Quesnel, † 1719), que la denominó *Codex Ecclesiae Romanae*, llamada también *Isidoriana-Gallica*, por ser usada sobre todo en la Galia; existen numerosos manuscritos (PL 56, 359-747). La colección se presenta bajo la forma de 98 *capitula*, cada uno de los cuales comprende más elementos: un grupo de cánones y de decretales y otro sin un preciso orden cronológico. Comprende los concilios orientales, concilios africanos (entre ellos el *Breviarium Hipponense*), decretales, numerosas cartas de León Magno, el Concilio de Calcedonia (del que se omite el canon 28) y escritos sobre herejías o cismas (pelagianismo, monofisismo, cisma de Acacio). El anónimo autor muestra interés por la abundancia de documentos de las Iglesias orientales. Como el último texto citado es del 494, parece que la colección ha sido compuesta no mucho tiempo después en ambiente romano cuando se manifiesta en Italia una intensa actividad canonística, desde finales del siglo V en adelante, sobre todo en conexión con la presencia en Roma de Dionisio el Exiguo.

Ediciones y estudios: R. LOSADA CONDE, *Las colecciones en función de autenticidad, universalidad y unificación del Derecho*: Revista Española de Derecho Canónico 10 (1955) 61-111; ID., *La unificación interna del Derecho y las colecciones anteriores a Graciano*: ibidem 10 (1955) 353-382; S. VAN DER SPEETEN, *Le dossier de Nicée dans la Quesnelliana*: SE 28 (1985) 383-450; MORDEK, *Kirchenrecht*, 149 y passim (*Frisingensis*), 288-290 y passim (*Quesnelliana*), 240-241 (*Sanblasiana*); DDC 6, 440-444. Apócrifos simaquianos: CPL 1679-1682; LP CXXXIV-CXXXV; DTC 14, 2986-2990; S. KUTTNER, *Notes of the Medieval Transmission of the Constitutum Silvestri*: Traditio 3 (1945) 203ss; G. ZECCHINI, *I «gesta de Xysti purgatione» e le fazioni aristocratiche a*

Roma alla metà del V secolo. RSCI 34 (1980) 60-74, S VACCA, *«Prima sedes a nemine iudicatur» durante il pontificato di Simmaco (498-514)* Laurentianum 33 (1992) 3-55, ID., *«Prima sedes a nemine iudicatur» Genesi e sviluppo storico dell' assioma fino al Decreto di Graziano* (Roma 1993) (Símaco 33-78), E. WIRBELAUER, *Zwei Papste in Rom* (Munchen 1993) (con edición y traducción alemana de los apócrifos, 238-342); T SARDELLA, *Stato e chiesa nell' età teodoriciana papa Simmaco e lo scisma laurenziano* (Soveria Mannelli 1995).

7) A la segunda mitad del siglo V, antes de Dionisio el Exiguo, se remonta otra colección en una nueva y desafortunada traducción del griego. También fue realizada en Italia y tuvo una amplia difusión como se ve por el número de manuscritos. Su primer editor la denominó *Versio Prisca* y por el área de difusión recibe el nombre de *Itala* (PL 56, 747-817). En ella se recogen los concilios de Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía (no aparece el de Laodicea), Cartago (419; con los documentos relativos a Apiario), Constantinopla (381), Calcedonia (451), Nicea y Sárdica (con numeración continua en la *Collectio Teatina* [o *Ingilrami*], la mejor del grupo y bajo el mismo título de Nicea). Quizás en la redacción original no se incluyeron los cánones de Nicea y Sárdica (cf. PL 56, 818-822). Con posterioridad a esta colección, como se deduce de otros manuscritos, se añadieron otros documentos: decretales pontificias desde Siricio al concilio romano del 499 (con una carta de San Jerónimo y dos cartas imperiales). La *Collectio Teatina* (actualmente el manuscrito se halla en la Biblioteca Vaticana) contiene además una lista de los papas hasta Hormisdas, concilios romanos del 501 y 502 con comentario al credo de Nicea y dos breves textos del material apócrifo sobre el papa Silvestre.

Estudios P. SUPINO MARINI, *Per lo studio delle scritture altomedievali italiane la collezione canonica chietina (Vat Reg lat 1977)*. Scrittura e Civ 1 (1977) 133-134

8) La *Collectio Dionysiana,* que toma el nombre de Dionisio el Exiguo (cf. *supra),* tuvo un éxito inmediato hasta el punto de que llegó a ser la Colección de la Iglesia romana. Importante fue la organización del material según un orden, aunque con la eliminación de material regional occidental, así como la distinción entre fuente conciliares y decretales, que también fueron distribuidas por capítulos con numeración propia para los diversos papas. El principio nuevo de sistematización del material ha influido también en las colecciones posteriores, como la de Cresconio, la *Vetus Gallica* y la *Hispana systematica*.

9) La *Collectio Avellana* (del monasterio de Fonte Avellana, en las Marcas, donde estaba uno de los manuscritos), que se remonta a poco después del 553 en Roma, reúne cartas de los papas (Inocencio I [401-417], Zósimo, León Magno, Simplicio, Gelasio, Anastasio, Símaco, Hormisdas [514-523], Juan II [533-535], Agapito [535-536], Vigilio [537-555]), algunas constituciones imperiales y otros textos, hasta un total de 244. Su importancia se funda en la riqueza de la recopilación de documentos que no se conocen por otras fuentes. El texto más antiguo, del año 368, es del emperador Valentiniano I, y el más reciente es del papa Vigilio, una carta dirigida al emperador Justiniano; contiene también textos apócrifos, como la correspondencia de Pedro de Antioquía sobre el monofisismo.

Ediciones y estudios CPL 1570-1622; O GUNTHER, CSEL 25, 2 vols. (1895-1898), MAASSEN, n.814-817, DDC 1, 1491 (Naz), M R. GREEN, *The Supporters of the Anti-Pope Ursinus*. JTS 22 (1971) 531-538

10) La *Collectio Thessalonicensis* reúne cartas pontificias en latín, procedentes de los archivos del obispado de Tesalónica y compuestas por el obispo Teodoro (Teodosio) de Ejinos, la súplica del obispo Esteban de Larisa y las actas del Concilio de Roma de diciembre del 531. Teodoro, al inicio del concilio, ya poseía la colección de los documentos útiles para defender la jurisdicción romana sobre Iliria.

Ediciones y estudios CPL 1623, MANSI 8, 737-784; MAASSEN n 783-785, K. SILVA-TAROUCA, *Epistularum Romanorum Pontificum ad vicarios per Illyriam aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis ad fidem Cod Vat lat 5751*, Textus et Docum 22 (Roma 1937); E CHRYSOS, *Zur Echtheit des Coll Thessalonicensis* Kleronomia 4 (1972) 240-247

11) La *Collectio Weingartensis* (manuscrito del monasterio de Weingarten, actualmente en Stuttgart) comprende cánones de los concilios griegos (Nicea, incluido el Símbolo, Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía y Laodicea; no recoge los del concilio de Constantinopla), diez cánones africanos (cf. Munier, *Concilia Afr* 312-313 de otro manuscrito, aunque independiente), decretal del papa Siricio *(Epistola a Himerio)* y tres decretales de Inocencio *(Epistolae* 2, 6 y 25), los cánones del Concilio de Calcedonia, los cánones del Concilio de Sárdica, la «decretal» *Ad Gallos episcopos* de un sínodo romano en tiempos de Dámaso (no sería una decretal en sentido estricto), el *tomus* de

Dámaso y la decretal *Necessaria rerum* del papa Gelasio. Van der Speeten piensa que la colección es de origen italiano y se remonta a los inicios del siglo VI.

Estudios J. VAN DER SPEETEN, *Quelques remarques sur la collection de Weingarten*: Sacris Erudiri 29 (1986) 25-118.

12) Fornasari sostiene que la *Collectio Mutensis* es de la primera mitad del siglo VI, aunque normalmente se piensa que sea poco posterior al 600.

Edición: M. FORNASARI, *Collectio Mutensis* Studia Gratiana 9 (1966) 245-356.

13) La colección *Pro causa iniustae excomunicationis* de un anónimo compilador recoge quince textos, de los cuales nueve son agustinianos, después de la carta de Agustín dirigida al obispo Auxilio (*Epistola* 250), transcrita enteramente. La finalidad es la de subrayar la gravedad de cualquier excomunión injusta y arbitraria, que se convierte en vergüenza de quien la conmina. La colección fue quizás compuesta en el norte de Italia.

Ediciones y estudios G. FOLLIET, *Une collection anonyme «Pro causa iniustae excomunicationis» des VIIe-VIIIe siècles*. Aug 25 (1985) 295-309.

14) Fragmentos de una colección de 286 cánones originaria de Recia se conservan en Múnich (*Bayer. Staatsbibliothek lat 29168*), procedentes de un manuscrito de Müstair de la segunda mitad del siglo VIII. La recopilación deriva de la *Versio Isidoriana* de los concilios griegos procedente de África.

Estudios R. SCHIEFFER, *Spätantikes Kirchenrecht in einer raetischen Sammlung des 8 Jahrhunderts*: ZRGKan 97 (1980) 164-191.

2. Colecciones canónicas africanas

La Iglesia africana tuvo, hasta la llegada de los vándalos, una intensa actividad conciliar, más que cualquier otra Iglesia occidental, mayor que la misma Iglesia romana. Los documentos africanos han sido utilizados por las colecciones posteriores, que a menudo los han alterado. Basándose en estas colecciones, C. Munier ha intentado la reconstrucción de los textos africanos.

Ediciones y estudios CCL 149; F. L CROSS, *History and Fiction in the African Canons*: JTS 69 (1961) 227-247; C. MUNIER, *Tradition littéraire des conciles africains*· RechAugust 10 (1975) 3 32, ID., *La tradition littéraire des dossiers africains* RDC 29 (1979) 41-52; E. J. KILMARTIN, *Early African Legislation concerning the Liturgical Prayer*: EL 69 (1985) 105-127, H MORDEK, *Karthago oder Rom? Zu dem Anfangen der kirchlichen Rechtsquelle im Abenland*, en *Studia in honorem A M Stickler* (Roma 1992) 359-374

1) *Breviarium Hipponense* (CCL 149, 30-53), realizado por los obispos de la Bizacena y presentado en Cartago el 13 de agosto del 397. Recoge las actas del Concilio de Hipona del 393, en el que también había estado presente Agustín; el 28 de agosto esta colección fue confirmada por otros obispos de la Proconsular y de la Mauritania, que no habían participado en la sesión anterior, porque en aquel momento estaba también en discusión entre los obispos la precedencia en que debían sentarse en las sesiones comunes. Hubo, pues, dos recensiones: la del 13 de agosto del 397, con la adición de dos cánones africanos, pasa a la *Quesnelliana* y a muchas otras colecciones; la segunda, la del 28 de agosto del 397, pasa a la *Hispana*. El *Breviarium* fue retomado por los *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta*.

Estudios C. MUNIER, *La tradition manuscrite de l'Abrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines* SE 21 (1972-1973) 43-55, B. NEUNHEUSER, *«Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio» Der Canon 21 des Konzils von Hippo 393, seine Bedeutung und Nachwirkung*, en *Miscellanea P Trapè* Augustinianum 25 (1985) 105-119

2) *Codex Apiarii causae* (o *Gesta de nomine Apiarii* CCL 149, 98-148). Los obispos africanos compusieron para la ocasión dos recopilaciones. La primera, al parecer, fue compuesta inmediatamente después del Concilio de mayo del 419 (dos sesiones: 25 y 30 de mayo) y enviada a Roma (pasaría a las colecciones italianas: *Teatina*, *Sanblasiana*, etc.); la segunda, más completa, fue redactada en noviembre para justificar las posiciones de los obispos africanos. Esta segunda colección comprendía: las *Gesta* del concilio, los cánones auténticos de Nicea que habían hecho traducir en Constantinopla a Ático y las cartas de Cirilo de Alejandría y del mismo Ático. Esta segunda colección, por su amplitud, sufrió transformaciones y mutilaciones, y pasó a la *Hispana*. Posteriormente, en el 424 según Munier, fue recopilada una tercera colección para defender los derechos de las Iglesias africanas contra las pretensiones romanas, la cual pasó a la *Collectio Frisingensis*, donde el redactor

trató de suavizar las afirmaciones contra la autoridad pontificia. Esta colección fue utilizada por Dionisio el Exiguo.

3) *Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* (denominados antiguamente *Codex canonum ecclesiae Africanae* CCL 149, 182-247). La colección recoge los cánones de los concilios africanos celebrados entre el 8 de octubre del 393 (Concilio de Hipona) y el primero de mayo del 418 (Concilio de Cartago). Fue incluida, aunque no en su forma original, por Dionisio el Exiguo en la *Dionysiana IIa*, junto con el *Codex Apiarii causae* (que había sido incluido en la primera recensión); fue traducida al griego por Juan Escolástico e incluida en la *Synagogé* según el texto de Dionisio el Exiguo (Joannou I, 2, 249-410); aprobada por el Concilio *in Trullo* del 392, acabó formando parte del derecho de la Iglesia bizantina (can. 2). Las vicisitudes de los *Registri ecclesiae Carthaginensis* no permiten la reconstrucción precisa y detallada de su contenido.

4) Con la invasión vándala (429), la Iglesia africana tiene dificultades para vivir. Después de la reconquista bizantina (534) se reorganiza sólo en parte. En el curso del siglo VII calla casi completamente con la llegada de los árabes. A petición del obispo Bonifacio, el diácono Ferrando, hacia el 546, recopila la *Breviatio Canonum* (CCL 149, 287-306), es decir, una colección de resúmenes de los cánones de los concilios africanos y orientales dispuestos por temas y no cronológicamente, como era lo habitual, con la indudable ventaja de ser más práctica pero con el inconveniente de que los textos no estaban completos.

Ediciones: CPL 1768, PL 67, 949-962; PL 88, 817-830; C MUNIER, CCL 149 (Turnhout 1974) 283-311

5) *Concordia canonum* de Cresconio, por lo demás desconocido, que se define *Cresconius Christi famulorum exiguus* (PL 88, 829), dedicada al obispo Liberino (o Liberio). No se ha de confundir con el poeta Flavio Cresconio Corippo, del siglo VI. Por lo demás, el nombre de Cresconio era común en África. Su intención, como declara en el prólogo, es completar la colección de Ferrando, recogiendo *cuncta ecclesiastica constituta* (PL 88, 831) y organizando el material por temas, como ya había hecho Ferrando. Mientras éste sólo tenía presentes las decisiones conciliares, Cresconio es mucho más completo; utiliza los *Canones Apostolorum,* los concilios orientales y africanos (Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangra, Antioquía, Laodicea, Calcedonia, Sárdica, Cartago) y pasajes de las decretales. Parece que para los concilios Ferrando fue su única fuente. Pero mientras Ferrando, en la *Breviatio,* recoge los textos tan sólo de forma parcial, Cresconio los recoge por entero. También Dionisio es una fuente para Cresconio. Cardinale ofrece una sinopsis comparativa de las colecciones de Ferrando, de Dionisio y de Cresconio.

La *Concordia canonum,* llamada también *Liber canonum,* está compuesta de 300 títulos o capítulos. Aunque la sistematización es algo imperfecta, tuvo una amplísima difusión y fue muy usada por sus peculiares características. Se conocen veinte manuscritos que transmiten íntegramente el texto, como se ve por los recientes estudios de Cardinale, Landau y Schmitz. En Francia fue retomada con algún añadido por la *Collectio XII librorum* (o *Cresconius Gallicanus)*

Ediciones y estudios CPL 1769, PL 88, 829-842, MORDEK 253-255; P PINEDO, *Concordia canonum Cresconii.* Ius canonicum 4 (1964) 35-64, E. J KILMARTIN, *Early African Legislation concerning the Liturgical Prayer* EL 69 (1985) 105-127, H MORDEK, *Analecta Canonistica I* BMCL 16 (1986) 1-16, M CARDINALE, *La «Concordia canonum» di Cresconio e la sua diffusione nella cultura giuridica dell' Europa medievale I Prolegomeni generali e criteri metodologici* Apollinaris 62 (1989) 283-331, P LANDAU, *Kanonessammlungen in der Lombardei im fruhen und Hohen Mittelalter,* en *Milano e il suo territorio (XI-XII sec),* Atti dell' XI Congresso intern di studi sull' Alto Medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987 (Milano 1989) 424-457, G SCHMITZ, *Vier-Bucher-Sammlung des Cod Koln, Diozesan- und Dombibliothek 124 Zur kirchenrechtlichen Kenntnis im 10 Jahrhundert,* en *Ex ipsis rerum documentis Fest H Zimmermann* (Sigmaringen 1991) 233-255

6) *Libertas monachorum,* colección de un compilador anónimo (un monje galo o del sur de Italia, probablemente de comienzos del Medievo). Los textos, en la tradición, son presentados como sentencias del Concilio de Cartago del 525 y como adiciones al del 535. Incluye también dos cartas: una de Gregorio Magno y otra pseudogregoriana. Entre los códices merecen ser señalados el Vat. Lat. 5845 y el 428 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Estudios H MORDEK, *Libertas monachorum Eine kleine Sammlung afrikanischer Konzilstexte des 6 Jahrhunderts* ZRGKan 72 (1986) 1-16, S. KUTTENER, *The Council of Carthage 535 a Supplementary Note.* ibidem 77 (1987) 346-351 (añade otros manuscritos).

7) *Collectio Theodosii.* Colección discutida, que se atribuye al archidiácono cartaginés Teodosio, realizada en torno al 530. De Teodosio no se conoce nada. La colección se ha con-

PASTORAL BILBAO

servado en la Biblioteca Capitular de Verona (ms. LX [58]). Reproduce los textos de los concilios de Nicea (en la versión de Ceciliano), Neocesarea, Gangra, Laodicea, Constantinopla, Ancira, Calcedonia, el *Breviarium Hipponense,* Cartago del 421, *Canones Apostolorum* (en la traducción de Dionisio el Exiguo), Antioquía (en la traducción de Dionisio el Exiguo) y otros documentos: carta del Concilio de Nicea a los obispos egipcios, carta del Concilio romano del 378 dirigida a los orientales, ocho documentos relativos al Concilio de Sárdica, biografía de Atanasio, carta de Constantino a la Iglesia de Alejandría, edicto de Constantino contra el arrianismo, dos cartas sobre el origen del cisma meliciano, Símbolo de Constantinopla (dice: *symbolus sanctae synodici Sardici), Definitio dogmatum* de Genadio (incompleto).

Ediciones: Cf. Hfl-Lecl. II, 2, 1367; DDC 7, 1214s; J. FRIEDRICH, *Die sardinischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius Diaconus:* Sitz. phil. philol. hist. Kl. der bayr. Akad. Wiss. zu München (1903) 321-343; W. TELFER, *The Codex Verona LX (58)*: HTR 36 (1943) 169-246.

3. Colecciones galas

1) El *II Concilio de Arlés* (*Collectio Arelatensis*, CCL 148, 111-150) es una colección realizada entre el 442 (Concilio de Vaison) y el 506 (Agde). Recoge los cánones de Arlés (314), Nicea (325), Orange (441) y Vaison (442).

Ediciones: CPL 1777; C. MUNIER, CCL 148, 111-130; K. SCHAFERDIEK, *Das sogenannte zweite Konzil von Arles und die älteste Kanonessammlung der arelatenser Kirche*: ZRGKan 102 (1985) 1-19; MORDEK 4, nota 10.

2) *Statuta ecclesiae antiqua*, colección considerada como del IV Concilio de Cartago, aunque en realidad fue redactada en la Galia en la segunda mitad del siglo V. El texto se compone de tres partes: un examen del candidato al orden episcopal y una profesión de fe, luego 89 cánones y finalmente los cánones 90-102, que se refieren al ritual de las ordenaciones, las vírgenes, el matrimonio y las viudas. El anónimo autor (Munier sugiere que es Genadio de Marsella [476-485]) utiliza concilios anteriores y las *Constituciones apostólicas.*

Ediciones: CPL 1776; C. MUNIER, *Concilia Galliae*, CCL 148, 162-188; B. BOTTE, *Le Rituel de l'ordination dans les Statuta ecclesiae antiqua*: RTAM 11 (1933) 223-241; C. MUNIER, *Statuta ecclesiae antiqua*, en DPAC II (Salamanca 1992) 2042-2043.

3) *Collectio Andegavensis* (Angers), realizada por un cierto Talasio. Se duda de la existencia de tal colección; y duda el mismo Munier, que de la pretendida colección recoge (CCL 148, 135-158) una serie de documentos del siglo V, tanto cánones conciliares (Angers del 453, Tours del 461, Vannes después del 461) como cartas episcopales.

Ediciones: C. MUNIER, *Concilia Galliae, A. 314-A. 506*, CCL 148 (Turnhout 1963). Cf. MORDEK 19; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en occident du IIe au VIIe siècle* (Paris 1985) 86-87.

4) *Concilia Galliae merovingicae* y sus colecciones. La Galia, desde el siglo V en adelante, se halló bajo el dominio de los merovingios, de los burgundios (cuyo territorio en el 534 pasa a los merovingios) y de los visigodos (el suroeste). Aunque los merovingios ocupaban la mayor parte del territorio, su reino se subdividió a menudo entre hermanos que luchaban entre sí. Por tanto se hace necesario observar las firmas conciliares para ver la extensión (diocesano, provincial o interprovincial) de un concilio.

Las disposiciones de estos concilios las conocemos a través de las colecciones galas de los siglos VII y VIII.

Numerosos son los concilios merovingios cuyos textos recuperamos por medio de numerosas colecciones que son redactadas en la Galia. Pueden ser subdivididas en dos grupos: el primero comprende el conjunto de las colecciones redactadas en el región del Ródano en el siglo VI; el segundo está constituido por las redactadas entre el siglo VI y el VII en el norte de la Galia.

Cada una de estas colecciones recoge solamente una parte de los concilios, signo de la fragmentación política y religiosa de la Galia de aquellos siglos.

a) El primer grupo: 1) *Collectio Corbeiensis* (ms. B.N. lat. 1209, de Corbie), quizás de la zona de Vienne, posterior al 524 y completada en el 573; 2) *Collectio Lugdunensis,* de la primera mitad del siglo VI, con textos de numerosos concilios merovingios; 3) *Collectio Laureshamensis* (Lorsch) *(Vatic. Palat. Lat.* 574), anterior al 560; 4) *Collectio Coloniensis,* del manuscrito de Colonia, compuesta hacia el final del siglo VI; 5) *Collectio Albigensis* (de Albi, ms. *Albigensis 147),* que depende también de la *Dionysiana;* 6) otra pequeña colección de tan sólo 23 cánones *(Collectio 23 canonum),* de los que trece son del Concilio de Epaón (cf. Gaudemet, DHGE 15, 524-545, en las págs. 539s).

b) El segundo grupo: 1) *Collectio s Mauri* (de Saint-Maur), hacia mediados del siglo VI, que utiliza también textos conciliares de Oriente, de África y de España; 2) *Collectio Remensis* (ms. *Phillipps 1743* de la Deutsche Staatsbibl. de Berlín), de la segunda mitad del siglo VI; 3) *Collectio Pithuensis* (de Pithou) (B.N., *Paris lat* 1564), amplia colección de finales del siglo VI. Recoge también textos de concilios africanos y decretales; 4) *Collectio Diessensis* (de Diessen, ms. *Monacensis lat 5508),* 5) *Collectio s. Amandi* (Saint-Amand), de finales del siglo VII, con concilios de la Galia y de España.

c) Otra colección: *Collectio Bigotiana* (B.N. *Paris lat* 2796), que recoge muchos textos. Entre ellos, concilios de la Galia, de África y de Oriente, los *Canones Apostolorum*, el *Constitutum Silvestri*, diversos extractos de Ferrando y muchos otros textos.

Ediciones: F. MAASSEN, *Concilia aevi merovingici*: MGH, Legum sectio III, vol. I (Hannover 1883); C. DE CLERCQ, *Concilia Galliae, A 511-A 695*, CCL 148 A (Turnhout 1963)

Traducciones francesas: J. GAUDEMET-B. BASDEVANT, *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*, SCh 353 y 354 (Paris 1989) (traduce solamente los concilios merovingios y los dos burgundios).

Estudios: C. DE CLERCQ, *La législation réligieuse franque de Clovis à Charlemagne* (Louvain-Paris 1936); C. VOGEL, *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens*: RDC 2 (1952) 5-29, 171-196, 311-328; J. RAMBAUD-BOUHOT, *Note sur la Collection canonique de Bigot (Paris lat 2796)*: Rev. Moyen Âge Latin 2 (1956) 176-179; J. CHAMPAGNE-R. SZARMKIEWICZ, *Recherches sur les conciles des temps mérovingiens*: RHD 49 (1971) 7-49; H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankreich Die Collectio Vetus Gallica Die alteste systematische Kanonessammlung des Frankischen Galliens Studien und Edition* (Berlin-New York 1975) (muy importante para las colecciones); G. KOBLER, *Worterverzeichnis zu den Concilien aevi merovingici* (Lahn-Giessen 1977); P. OURILLAC, *Le manuscrit toulousain de la Collection d'Albi*, en *Études offerts à J Gaudemet* = RDC 28 (1978) 223-238; G. SCHEIBELREITER, *Der Bischof in merowingischer Zeit* (Wien 1983); O. PONTAL, *Les sources de l'histoire des Conciles de la Gaule mérovingienne*: Mémoires de l'Académie... Caen 21 (1984) 173-190; R MCKITTERICK, *Knowledge of Canon Law in the Frankish Kingdom before 789 The Manuscript Evidence*: JTS 36 (1985) 97-117; O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens* (Paris 1989) (*Die Synoden im Merowingerreich* [Paderborn 1986]).

5) *Collectio Vetus Gallica* (llamada así por su último editor, Mordek; conocida antes con el nombre *Collectio Andegavensis II* que le había dado Maassen). Extensa colección, no cronológica sino sistemática, repartida en 64 títulos, que reúne 400 cánones según un orden temático. La primera redacción, según Mordek, se remonta aproximadamente al año 600 (títulos III-LXIII) y procede de Lyon (por la importancia de los concilios de Borgoña) en tiempos del obispo Etario (596-602), que mantuvo correspondencia con Gregorio Magno; la última redacción, la tercera, que ofrece el texto de un concilio romano del 721, procede de Corbie en tiempos del abad Grimo (Grimoaldo 694-747). A ésta se le hacen diversos añadidos (cánones africanos, pasajes de decretales y de Isidoro de Sevilla, de la *Collectio Hibernensis*, de reglas monásticas, del discurso 392 de San Agustín y de cánones de origen penitencial).

El anónimo autor ha utilizado muchas fuentes anteriores: concilios orientales, los *Canones Apostolorum* (según la *Interpretatio II* de Dionisio el Exiguo), la *Dionysiana (Interpretatio II)* —fuente principal—, decretales, sentencias de los Padres, colecciones de la Galia, como los *Statuta ecclesiae antiqua,* la *Collectio Corbeiensis* y la *Collectio Pithuensis*. Mordek piensa que el autor, en un intento reformador, ha hecho una selección prefiriendo las normas más antiguas y más severas. Por tanto, la colección nos introduce en el espíritu que anima a los representantes de la Iglesia y en las exigencias y condiciones religiosas de las comunidades cristianas.

La *Vetus Gallica* es la colección más grande hecha en la Galia. Los títulos se ocupan de la convocatoria de los sínodos, de la ordenación y deposición de los obispos, de la función de los metropolitas, del clero, de los sacramentos, de los procesos al clero *(privilegium fori),* de la disciplina penitencial y de las normas relativas a clérigos, monjes y monjas, bienes eclesiásticos, laicos e «infieles» (herejes y judíos).

Esta colección tuvo una amplia difusión, incluso fuera de la Galia (Holanda, Suiza, Alemania, Italia). Hasta nosotros han llegado trece manuscritos completos, de los que once son de los siglos VIII y XI, así como diversos fragmentos de otros. La primera edición fue usada ya en el Concilio de Clichy (626-627). También fue utilizada por numerosas colecciones canónicas posteriores, por penitenciales de la época carolingia e incluso por el Pontifical romano-germánico redactado en Maguncia hacia el 950.

Ediciones y estudios H. MORDEK, *Kirchenrecht und Reform im Frankreich Die Collectio Vetus Gallica Die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien Studien und Edition* (Berlin 1975) 341-560 (edición crítica); R. E. REYNOLDS, *A Beneventan Mo-*

nastic Excerptum from the Collectio Vetus Gallica: RBen 102 (1992) 289-308.

4. Colecciones ibéricas

La Iglesia de la Península Ibérica, con la ocupación de parte de su territorio por varios grupos bárbaros (alanos, suevos y vándalos) en el 411 y por los visigodos a partir del 415, no desarrolla durante algún tiempo actividad conciliar alguna; con la conversión de Recaredo (587), del arrianismo al catolicismo, la Iglesia española celebra numerosos concilios. Los más importantes son los de Toledo (III Concilio de Toledo en el 589 hasta el XVII en el 694) en colaboración con la monarquía visigoda, que dominaba también una parte del sur de la Galia. La frecuencia de los concilios generales o provinciales impulsa a elaborar normas para su desenvolvimiento: el *Ordo de celebrando concilio*.

Ya en los siglos IV y V se usaban colecciones de textos canónicos, que nosotros no conocemos y a las que se refieren tanto los concilios como la *Epitome Hispanica*. La primera colección que ha llegado hasta nosotros es llamada *Capitula Martini*, de 84 cánones (cf. *Martín de Braga)*. Martínez Díez dio a conocer una recopilación del siglo VI, actualmente mutilada, de una colección de decretales y de cánones conciliares en un manuscrito visigodo de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. En su estado actual comprende: la decretal *De libris recipiendis*, cánones nicenos según las versiones de Rufino y de Ático, cánones de Ancira según la versión isidoriana y el I Concilio de Constantinopla, también según la versión isidoriana.

La *Epitome Hispanica*, compuesta entre el final del siglo VI y los comienzos del VII, retoma de anteriores colecciones ibéricas *(Liber Complutensis, Liber Egabrensis)* y resume, como había hecho Ferrando, textos de los concilios griegos, africanos, galos y españoles, así como de las decretales pontificias. Por esta característica la colección es llamada *Epitome* (CPL 1789). Suplantada por la *Hispana*, en España no se conserva ningún manuscrito, aunque se conservan en otros lugares. En estrecha relación con la *Epitome* está la *Collectio Novariensis* (ms. de Novara), difundida en el norte de Italia pero de origen español; contiene sobre todo concilios españoles y galos. Como cita el Concilio de Lérida del 546 debe ser posterior a esta fecha, pero anterior al III Concilio de Toledo (589). Muy importante, por la cantidad y autenticidad de los textos recogidos y por su difusión, es la *Collectio Hispana chronologica* o simplemente *Hispana*, de la que se conservan dos recensiones, aunque no la original (se usa aquí la terminología de Martínez Díez, su último editor). La más antigua es la *Isidoriana* (634-636), compuesta en la Bética en tiempos de Isidoro de Sevilla, después del IV Concilio de Toledo; de ella no se conserva ningún manuscrito.

De la *Isidoriana* dependen directamente: *a)* la *Hispana Iuliana*, compuesta en tiempos de Julián de Toledo (680-690), que incluye los Concilios V-XII de Toledo (681) y de Braga (675); de ésta dependen dos formas: la *Gallica* y la *Toletana*; a la *Toletana* se añadieron otros textos, entre ellos siete concilios de la Galia; *b) Vulgata*, es decir, la más difundida, que procede de la *Isidoriana* y que llega al XVII Concilio de Toledo (694) y recoge además el Concilio de Constantinopla del 682, los siete concilios de la Galia y el de Mérida (666). Dentro de la *Vulgata*, Martínez Díez distingue dos formas: la catalana y la común.

Se discute sobre el autor de la primera redacción, la *Isidoriana*, aunque algunos han propuesto el nombre de Isidoro de Sevilla. Su autor quiere ofrecer el mayor número posible de textos por orden cronológico: concilios griegos, ocho concilios africanos hasta el 419, los *Statuta ecclesiae antiqua* con la rúbrica del IV Concilio de Cartago, diez concilios de la Galia, concilios ibéricos a partir del de Elvira, 103 decretales pontificias desde Dámaso a Gregorio Magno e incluso el *De recipiendis et non recipiendis libris* pseudogelasiano. Con la invasión árabe (711), la Iglesia española se regirá según las normas de la *Hispana* en sus diversas recensiones: una de ellas será traducida incluso al árabe. Por otro lado, muchos españoles, al abandonar España, llevaron consigo mansucritos de obras canónicas, que se difundieron en Francia y en el norte de Italia. Sobre ellos se elaboraron otras colecciones a lo largo de los siglos VII y VIII. Entre ellas, la *Dacheriana* hacia los años 800.

De la *Hispana*, redactada por orden cronológico, derivan otras colecciones: *a)* los *Excerpta*, redactados entre el 656 y el 675 en diez libros subdivididos en capítulos, recogen alrededor de 1630 pasajes de cánones conciliares o de decretales pontificias (CPL 1790 A). Unidos a la *Hispana* formaban una especie de índice; *b)* la *Hispana systematica*, también en diez libros y con capítulos, nace con la adición del texto completo del canon junto a las rúbricas de los *Excerpta*, a veces con transposiciones de capítulos. Esta forma fue traducida al árabe; *c)* las *Tabulae*, nacidas en ambiente catalán, se consiguieron por la supresión en los *Excerpta* del extracto del texto citado y dejando el título con la referencia a los concilios y a los cánones.

Estudios J. VIVES-T. MARIN MARTINEZ-G. MARTINEZ DIEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona 1963); G. MARTINEZ DIEZ, *El Epítome Hispánico Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico* (Comillas 1962); ID., *Fragmentos canónicos del siglo VI*: Hispania Sacra 30 (1962) 389-399; ID., *La colección del ms de Novara*, en *Anuario de Historia del Derecho español* (Madrid 1963) 391-538 (edición); ID., *La colección canónica Hispana* I: *Estudio* (Madrid 1966); II: *Colecciones derivadas*, 2 vols. (Madrid 1976) [*Excerpta* II, 1, 41-214; *Hispana systematica* II, 2, 279-426 (sólo los títulos); *Tabulae* II, 2, 501-583]; G. MARTINEZ DIEZ-F. RODRIGUEZ, III: *Concilios griegos y africanos* (Madrid 1982); IV: *Concilios galos, concilios españoles*, primera parte (Madrid 1984); H. SCHWOBEL, *Synode und Konig im Westgotenreich Grundlagen und Formen ihrer Beziehung* (Köln-Wien 1982); J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de España romana y visigoda* (Pamplona 1986).

5. Colecciones insulares

1) *Collectio Canonum Hibernensis* (aprox. 700-725). Vasta recopilación sistemática subdividida en 65 capítulos, en los que se habla de los obispos, los presbíteros y del clero en general, del cuidado de los muertos, de la independencia del clero respecto a las autoridades seculares así como de otros temas como el ayuno, la limosna y el matrimonio. La finalidad era práctica: la administración, la pastoral y la disciplina. El autor depende de la Biblia, de los Padres y escritores irlandeses, de las decretales y de los sínodos irlandeses.

Ediciones: CPL 1794 (Recensión B), KENNEY, 82 (Recensión B); BCLL 612-613; MORDEK, 253-259 y passim; F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Kanonessammlung* (Giessen 1874) ed. revisada (Leipzig 1885) (Recensión A)

Estudios P. FOURNIER, *De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques*: Nouvelle revue historique de droit français et étranger 23 (1899) 27-78; COCCIA, 358-361; M. P. SHEEHY, *Influences of Ancient Irish Law on the Collectio Canonum Hibernensis*, Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law, ed. S. Kuttner (Città del Vaticano 1971) 31-41, IDEM, *The Collectio Canonum Hibernensis A Celtic Phenomenon*, en *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. H. Löwe I (Stuttgart 1982) 525-535; R. REYNOLDS, *Unity and Diversity in Carolingian Canon Law Collections The Case of the Collectio Hibernensis and its Derivatives*, en *Carolingians Essays*, ed. U.-R. Blumenthal (Washington, D.C. 1983) 99-136; MORDEK, 255-259; D. O'CORRAIN, *Irish Law and Canon Law*, en *Irland und Europa Die Kirche im Frühmittelalter*, eds. P. Ní Chatháin-M. Richter (Stuttgart 1984) 157-166; G. MACNIOCAILL, *Christian Influences in Early Irish Law*: ibidem 151-156; D. O'CORRAIN-L. BREATNACH-A. BREEN, *The Laws of the Irish*: Peritia 3 (1984) 382-438.

2) *Synodus episcoporum* (Primer sínodo de Patricio) y *Synodus Patricii* (Segundo sínodo de Patricio) (siglo VII, cf. Patricio; para otros textos: cf. *Canones Hibernenses* y Penitenciales).

Estudios cf. H. VOLLRATH, *Die Synoden Englands bis 1066* (Paderborn 1985).

6. Penitenciales

La disciplina penitencial cristiana ha sufrido, en el curso de su larga historia, transformaciones, incluso profundas, y numerosas adaptaciones. Cuando la antigua entró en crisis, se encontró otra. La disciplina penitencial antigua, para algunos pecados específicos, era pública, no en su confesión sino en el proceso de reconciliación; además no era reiterable, sino que se concedía una sola vez durante la vida y tenía consecuencias que acompañaban siempre a la persona, con repercusiones eclesiales y, en un período posterior, incluso sociales. La penitencia pública, sin embargo, estaba limitada a algunos pecados.

En el curso del siglo VI, en las Islas británicas, se desarrolla una nueva disciplina, que admitía para todos, clérigos y laicos, la confesión privada, incluso reiterable varias veces, a un sacerdote, que imponía una penitencia para cada caso, terminada la cual se encontraba plenamente rehabilitado. Todo sucedía en privado, pues se abolió el *ordo paenitentium,* actos públicos especiales y ceremonias específicas. El nuevo sistema era muy innovador y no canónico, por lo que en algunas partes encuentra dificultades y condenas (cf. III Concilio de Toledo del 589, cánones 11 y 12), mientras que en otras es admitido (canon 8 del Concilio de Chalon-sur-Saône del 647-653); esto dio lugar a discusiones teológicas, pero se difundió un poco por todas partes. Las disposiciones de estos dos concilios, sobre todo el de Toledo, ponen en duda la reconstrucción tradicional y dan a entender que la práctica estaba ya difundida antes de la llegada de los irlandeses (cf. Dooley).

La característica de esta nueva disciplina consiste en la determinación precisa de la pena, como una tasa para cada culpa; por este motivo se habla de penitencia tarifada. Se elaboran entonces los «penitenciales» *(Libri paenitentiales),* que son catálogos, más o menos extensos, de actos considerados pecados

y las respectivas penitencias expiatorias, destinados a los confesores para la reintegración del penitente a la comunión eucarística. Están concebidos en función de las exigencias del pecador, por lo que para cada pecado se precisa la penitencia. Tales catálogos se difunden y nacen un poco por todas partes, primero en las Islas británicas y luego en el continente, desempeñando un papel importante en la evolución de la disciplina penitencial.

Los penitenciales no tienen carácter descriptivo, sino normativo, a veces casi mecánico, arbitrario, con divergencias y dependencias entre sí, expresando a menudo exigencias locales y personales del redactor, en general un monje con motivaciones ideales y fines pastorales. A las mismas culpas se aplican penas diversas en relación con la condición del pecador, ya sea clérigo, ya sea laico. Al ser los penitenciales textos «vivos» de amplio uso, a menudo sufrían adaptaciones y transformaciones con adiciones y omisiones. Se suelen distinguir cinco períodos: 1) los orígenes (hasta el siglo VII); 2) el apogeo (650-800); 3) la reforma carolingia; 4) del pseudo-Isidoro a la reforma gregoriana (850-1050); 5) de la reforma gregoriana a Graciano (1050-1140). A nosotros tan sólo nos interesan los textos de los primeros dos períodos. También los nombres de cada uno de los penitenciales, que son arbitrarios, pueden causar confusiones: a veces el nombre deriva del autor verdadero o presunto; otras del lugar o del nombre del manuscrito; y a veces los editores dan nombres diversos.

Ediciones y traducciones W H WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendlandischen Kirche* (Halle 1851) (reed. Graz 1958), ID , *Die irische Kanonessammlung* (Leipzig 1885) (reed Aalen 1966), H. J SCHMITZ, *Die Bussbucher und die Bussdisciplin der Kirche* I (Mainz 1883) (reed Graz 1958); ID , *Die Bussbucher und das kanonische Bussverfahren*, II (Dusseldorf 1989) (reed Graz 1958), J T. MCNEILL-H. M GAMER, *Medieval Handbooks of Penance A Translation of the Principal «Libri Poenitentiales» and Selections from Related Documents* (New York 1938) ([2]1965; [3]1979), L BIELER, *The Irish Penitentials* (Dublin 1963) reed. 1975, R KOTTJE, *Paenitentialia minora Franciae et Italiae saeculi VIII-IX*, CCL 166 (Turnhout 1994), C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Âge* (Paris 1969) (edición ampliada por C ACHILLE CESARINI, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo* II [Leumann 1988]); A. DE VOGUE, *St Colomban Règles et pénitentiels monastiques*, intr , trad y notas de A DE VOGUE en colaboración con P SANGIAN y J.-B JUGLAR (Bégrolles-en-Mauges 1989), M ARRANZ, *I penitenziali bizantini Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o «Secondo Kanonarion» di Basilio Monaco*, Pont. Ist. Orientale (Roma 1993).

Estudios C. VOGEL, *Les «Libri poenitentiales»* (Turnhout 1978) (nueva edición a cargo de A. J. Frantzen 1985); M. G. MUZZARELLI (ed), *Una componente della mentalità occidentale i penitenziali nell' alto medioevo* (Bologna 1980) (recoge artículos anteriores de LE BRAS, OAKLEY, HONINGS, MCNEILL, GARANCINI, MENAGER); K. DOOLEY, *From Penance to Confession The Celtic Contribution* Bijdragen 43 (1982) 390-411; A. J. FRANTZEN, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, Rutgers University (New Brunswick 1983) (trad. francesa. *La littérature de la pénitence dans l'Angleterre anglosaxone*. Studia Friburgensia n.s 75 (Fribourg 1991), P. J. PAYER, *Sex and Penitentials The Development of Sexual Code 550-1158*, Univ. of Toronto 1984; M. G MUZZARELLI, *Il valore della vita nell' alto medioevo La testimonianza dei libri penitenziali*: Aevum 62 (1988) 171-185; L. KORNTGEN, *Studien zu den Quellen der fruhmittelalterlichen Bussbucher* (Sigmaringen 1993) (rica bibliografía).

a) *Penitenciales bretones*

1) *Excerpta quedam de Libro Davidis* (siglo VI). Recopilación de dieciséis cánones: sobre la embriaguez, la fornicación y otras culpas sexuales, las faltas del clero y el falso juramento.

Ediciones: CPL 1879; BCLL 144; KENNEY, 239; PL 96, 1318-1319; WASSERSCHLEBEN, 101-102; L. BIELER, *The Irish Penitentials*, 70-72.

Traducciones· J T. MCNEILL-H. M. GAMER, *supra*, 172-174; BIELER, *supra*; VOGEL-ACHILLE, 44-46.

Estudios T. P. OAKLEY, *English Penitential Discipline Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim.

2) *Sinodus Luci Victorie* (siglo VI): nueve cánones sobre el hurto, el homicidio, el falso juramento, culpas sexuales y ayuda prestada a los bárbaros.

Ediciones: CPL 1878; BCLL 145, KENNEY, 239; PL 96, 1317-1318; WASSERSCHLEBEN, 104; L. BIELER, *The Irish Penitentials*, 68.

Traducciones: J T MCNEILL-H M. GAMER, *supra*, 171-172; BIELER, *supra*; VOGEL-ACHILLE, 43s.

Estudios T. P OAKLEY, *English Penitential*, passim

3) *Sinodus Aquilonalis Britanniae* (siglo VI): cinco cánones sobre el hurto, culpas sexuales y delación.

Ediciones: CPL 1877; BCLL 146; KENNEY, 239; PL 96, 1317; WASSERSCHLEBEN, 103; BIELER, *supra*.

Traducciones: J. T. McNeill-H. M. Gamer, *supra*, 170-171; Bieler, *supra*; Vogel-Achille, 42s.

Estudios: C. Jullian, *Chronique Gallo-romaine*: REA 25 (1923) 169-176, en las págs. 174-175; L. Fleuriot, *Les fragments en latin des plus anciennes lois bretonnes*: Annales de Bretagne 78 (1971) 601-660, en las págs. 602-603.

4) *Praefatio de paenitentia* (atribuido a Gildas, siglo vi): recopilación de 27 cánones sobre pecados sexuales y sobre el cuidado de la eucaristía; parece estar dirigido a un ambiente monástico. La atribución a Gildas es sostenida por algunos autores.

Ediciones: CPL 1321; BCLL 147; Kenney, 239; PL 96, 1315-1317; Wasserschleben, 105-108; MGH, AA 13, 89-90; Bieler, *supra*, 60-64; Ciprotti, 19-21.

Traducciones: Williams, *supra*; J. T. McNeill-H. M. Gamer, *supra*, 174-178; L. Bieler, *supra*, 60-65; Vogel-Achille, 39-42.

Estudios: T. P. Oakley, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim.

5) *Privilegium sancti Teliani.*

Ediciones: BCLL 148; J. G. Evans-J. Rhys, *The Text of the Book of Llan Dâv* (Oxford 1893) 118-120.

Estudios: W. E. Davies, *Braint Teilo*: Bulletin of the Board of Celtic Studies 26 (1974-1976) 123-137.

6) *Canones Wallaci*. Recopilación publicada por Bieler en dos recensiones: A *(Incipiunt excerpta* de 63 cánones, Bieler 136-149) y P *(Incipit iudicium culparum* de 66 cánones, Bieler 150-159). La recensión A es de la primera mitad del siglo vii, y la P es de la segunda. Sólo la recensión A tiene algunos cánones penitenciales (59-61), mientras que las disposiciones tienen carácter civil.

Ediciones: CPL 1880; Kenney, 240, nota 249; PL 96, 1311-1326; Wasserschleben, 127-137; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 372-382; Bieler, 136-159; Vogel-Achille, 71 (cánones 59-61).

Estudios: L. Bieler, *Towards an Interpretation of the so-called «Canones Wallaci»*: MS (1961) 387-392.

b) *Penitenciales irlandeses*

1) *Paenitentiale Vinniani* (siglo vi). Obra irlandesa cuyo autor se discute: o bien uno de los Finniani conocidos (Finniano de Moville o Mag-Bile, † 579) o bien Finniano de Clonard († 549-550 aprox.). Es considerado el primer verdadero penitencial irlandés. Se compone de 53 cánones: los cánones 1-4 se ocupan de los pecados de pensamiento y de los actos; los cánones 5-9 de las heridas y de los homicidios; los cánones 10-29 se refieren al clero y más concretamente a los pecados sexuales, falsedades y homicidio; el canon 30 está dedicado a los bienes eclesiásticos; los cánones 31-53 se ocupan de varios temas: recepción de prisioneros, hospitalidad, magia, infanticidio, adulterio, etc.

Ediciones: CPL 1881; Kenney, 72; BCLL 598; Wasserschleben, 108-119; H. Schmitz, *supra*, 497-509; L. Bieler, *supra*, 74-94; Vogel-Achille, 46-59.

Traducciones: J. T. McNeill-H. M. Gamer, *supra*, 86-97; Bieler, *supra*; Vogel-Achille, 46-59.

Estudios: T. P. Oakley, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim; Coccia, 352-354; L. Fleuriot, *Le pénitentiel dit du Vinnian*: Études celtiques 15 (1978) 608-616; A. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983) 36-38; D. Dumville, *The Penitential of Vinnianus*, en M. Lapidge-D. Dumville (eds.), *Gildas. New Approaches* (Woodbridge 1984) 207-214.

2) *Paenitentiale Cummeani (Iudicia)*, cf. Cumián.
3) *De paenitentia* de Columbano, cf. Columbano.
4) *Canones Hibernenses* (mediados del siglo vii). Con este nombre se conoce una recopilación de seis textos irlandeses con leyes eclesiásticas y civiles, de los que cuatro son atribuidos a sínodos. Según el orden de Bieler son: 1) *De disputatione Hibernensis synodi* (29 cánones); 2) *De arreis* (doce cánones en dos recensiones; un listado de conmutaciones de penitencias); 3) *Synodus sapientium (Sic de decimis disputant;* ocho cánones sobre los diezmos); 4) *Synodus Hibernensis* (nueve cánones de penitencias o multas de composición legal); 5) *De iectione ecclesiae graduum ab hospitio* (once cánones de multas para quien niega la hospitalidad o mata a un eclesiástico); 6) *De canibus synodus sapientium* (cuatro cánones sobre la reparación de los daños causados por perros).

Ediciones: CPL 1884; KENNEY, 78; BCLL 602-608; WASSERSCHLEBEN, 136-144; PL 96, 1326; P. CIPROTTI, *Penitenziali anteriori al secolo VII* (Milano 1966) 3-8; BIELER, *supra*, 160-175.

Traducciones: J. T MCNEILL-H. M. GAMER, *supra*, 118-130.

Estudios L. BIELER, *The Irish Penitentials*, 20-26 y 177-283; COCCIA, 351-352; VOGEL-ACHILLE, 70s y 82.

5) *Tres cánones irlandeses* relativos a los bienes de la Iglesia y de los obispos.

Ediciones. BIELER, *supra*, 182-183.

Estudios M. BATESON, *A Worcester Cathedral Book of Ecclesiastical Canons made c 1000 A D*: EHR 10 (1895) 712-731, en las págs. 721-722, VOGEL-FRANTZEN, *supra*, 25.

6) *De arreis*. Del siglo VIII, existe otra lista *(De arreis*, es decir, sobre las sustituciones) compuesta de 33 cánones de conmutación penitencial en antiguo irlandés que no se ha de confundir con la anterior. Depende de Cumián y de Teodoro.

Ediciones: KENNEY, 76, J T. MCNEILL-H. M. GAMER, *supra*, 142-147; BIELER, *supra*, 277-283 (solamente el texto inglés); VOGEL-ACHILLE, 82; VOGEL-FRANTZEN, *supra*, 25; E. J. GWYNN, *De arreis*: Ériu 5 (1911) 45-67.

7) *Canones Adomnani* (siglo VII). Una recopilación anónima, aunque atribuida a Adomnano, de veinte cánones de carácter higiénico acerca de los alimentos puros e impuros sobre las huellas de la legislación mosaica.

Ediciones: CPL 1792; KENNEY, 80; BCLL 609; PL 88, 815-816; PL 96, 1324-1325; WASSERSCHLEBEN, 120-123; L. BIELER, *The Irish Penitentials*, 176-181; J. T. MCNEILL-H. M. GAMER, *supra*, 131-134, H. SAUER, *Zur Uberlieferung und Anlage von Erzbischof Wulfstans Handbuch*: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 36 (1980) 341-384.

8) *Excerpta* de los Padres (siglo VII).

Ediciones: BCLL 610; H. BRADSHAW, *The Early Collection of Canons known as the Hibernensis* (Cambridge 1893) 12; R. SHARPE, *Gildas as a Father of the Church*, en M. LAPIDGE-D. DUMVILLE (eds.), *Gildas New Approaches* (Woodbridge 1984) 193-205

9) *Liber ex lege Moysi* (en torno al 700): recopilación inédita de textos tomados del Pentateuco y relativos a comidas, diezmos, primicias, ética general, etc.

Ediciones. CPL 1793, KENNEY, 83; BCLL 611.

Estudios P. FOURNIER, *Le Liber ex lege Moysi et les tendances bibliques du droit canonique irlandais* RevCelt 30 (1909) 221-234; COCCIA, 361; R. KOTTJE, *Der Liber ex lege Moysis*, en *Irland und die Christenheit*, 59-69.

10) *Collectio Canonum Hibernensis* (aprox. 700-725), recopilación distinta de los *Canones Hibernenses,* aunque tiene un libro titulado *De paenitentia*, tiene cánones penitenciales esparcidos en los demás libros.

Ediciones· CPL 1794, KENNEY, 82, VOGEL-ACHILLE, 81-82

11) *Paenitentiale Bigotianum* es un penitencial redactado en Francia (siglos VIII-IX) con material insular sobre el esquema del Penitencial de Cumián, del que depende, así como de otros textos irlandeses e ingleses, como los *Iudicia Theodori*.

Ediciones CPL 1883, KENNEY, 74, BCLL 614, WASSERSCHLEBEN, 441-460; SCHMITZ, 705-711, L. BIELER, 198-238.

Traducciones: J. T. MCNEILL-H M GAMER, 148-155 (parcial); BIELER, *supra*, VOGEL-ACHILLE, 83-85 (parcial).

12) *Penitencial en antiguo irlandés* (llamado Gwynn o de Tallaght), que tiene estrechas relaciones con el *Bigotianum* y está subdividido según los siete vicios capitales.

Ediciones y traducciones: KENNEY, 75; BIELER, 257-277; VOGEL-FRANTZEN, 24s, VOGEL-ACHILLE, 82s

c) *Penitenciales anglosajones*

1) *Penitencial del Pseudo-Beda*. La tradición manuscrita de penitenciales atribuidos a Beda es compleja: una recensión más breve, compuesta de un prefacio y algunas prescripciones, subdivididas diversamente, podría ser el núcleo original; una segunda, que ha utilizado un penitencial de Beda y el de Egberto (editado por Albers; con el título *Liber de remediis peccatorum* por Wasserschleben; y como *Penitencial del Pseudo-Beda I* por Oakley); y finalmente una tercera, más amplia y más tardía (CPL 1889; PL 89, 443ss: *Canones de remediis peccatorum),* que depende de material irlandés y anglosajón y fue redactada en el continente (Wasserschleben, 248-282, lo editó como *Penitencial del Pseudo-Beda,* y Oakley, 117-127, como *Penitencial del Pseudo-Beda II,* Schmitz II, 679-701).

Para esta reconstrucción del penitencial de Beda, Bouhot presenta así la situación en un reciente artículo: los dos penitenciales, el de Beda y el de Egberto, eran en un principio independientes y circularon aisladamente. Aunque el material es insular, la tradición manuscrita es continental, y ambas hacen mención de las supersticiones paganas de los pueblos recientemente cristianizados en Germania. En el siglo VIII, quizás en Germania, a ambas se añadieron tablas de conmutación penitencial; al de Beda se añadió una tabla asociada al nombre de Jerónimo (no todos los manuscritos se la atribuyen); al de Egberto se añadieron las conmutaciones de Bonifacio. Los dos penitenciales eran todavía independientes y circulaban así. En el texto de Beda editado por Wasserschleben, 220-230, fueron interpolados los capítulos I (obra del redactor, traducido por Vogel-Achille) y II (síntesis del prólogo de Egberto) y X-XII (las conmutaciones). En este punto y bajo esta forma fueron escritos uno después del otro; en una copia del texto de Beda cayeron el suplemento y la parte final dando origen a otro penitencial, es decir, a la unión de los dos, que tuvo una amplia difusión y de la que derivaron aún otros penitenciales bajo varias formas.

Ediciones: CPL 1886, 1888, 1889; para la tabla de Jerónimo, cf. B. LAMBOT, *Bibliotheca hieronymiana manuscripta* III B (Hagae Comitis-Steenbrugis 1971) n.611; WASSERSCHLEBEN, 220-230; SCHMITZ, 550-564; B. ALBERS, *Wann sind die Beda-Egbert'schen Bussbücher verfasst worden, und wer ist ihr Verfasser?*: Archiv für katholisches Kirchenrecht 81 (1901) 393-420.

Traducciones: J. T. MCNEILL-H. M. GAMER, 217-237; VOGEL-ACHILLE (traduce el prólogo del texto breve de SCHMITZ).

Estudios: T. P. OAKLEY, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their Joint Influence* (New York 1923) passim; M. L. W. LAISTNER, *Was Bede the Author of a Penitenttial?:* HTR 31 (1938) 263-274 (reed. en *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages,* ed. C. G. Starr [Ithaca, N.Y. 1957] 165-177); A. FRANTZEN, *The Penitentials attributed to Bede*: Speculum 58 (1983) 573-597; ID., *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England* (New Brunswick 1983) 69-78 y passim; R. y M. HAGGENMULLER, *Ein Fragment des Paenitentiale Ps.-Bedae in der Ottobeurer Handschrift Ms. O. 28*: Codices manuscripti 5 (1979) 77-79; J.-P. BOUHOT, *Les pénitentiels attribués à Bède le Vénérable et à Egbert d'York*: Revue d'Histoire des Textes 16 (1986) 141-169; F. KERFF, *Libri paenitentiales und kirchliche Strafegerichtsbarkeit bis zum Decretum Gratiani*: ZSSKan 75 (1989) 23-79.

2) *Penitencial de Egberto*. Ciertamente es una obra contemporánea a Egberto (aprox. 678-766), arzobispo de York, discípulo de Beda, con el que mantuvo correspondencia así como con Bonifacio, pero no se está seguro de la atribución. Depende del de Teodoro y de otras fuentes como Cumián, así como de fuentes continentales como Cesáreo de Arlés, que podrían ser interpolaciones. El núcleo originario podría remontarse a Egberto. La parte primitiva parece estar constituida por los primeros 114 cánones (los primeros once capítulos de los cuarenta y uno); los capítulos 15-16 son adiciones de origen franco. El prólogo, que circuló también de manera independiente, aconseja a los sacerdotes, que son médicos o jueces, tener también «suum penitentiale». En su transmisión textual está estrechamente ligado al penitencial de Beda (cf. *supra)* y circuló por el continente.

Ediciones: CPL 1887, 1888; A. W. HADDAN-W. STUBBS, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* (Oxford 1878) 3, 416-431; WASSERSCHLEBEN, 231-247; SCHMITZ, 565-587; B. ALBERS, *Wann sin die Beda-Egbert'schen Bussbücher verfasst worden, und wer ist ihr Verfasser?*: Archiv für katholisches Kirchenrecht 81 (1901) 393-420.

Traducciones: J. T. MCNEILL-H. M. GAMER, 237-239 (inglesa, parcial); VOGEL-ACHILLE, 103-107 (texto y traducción del prólogo).

Estudios: A. FRANTZEN, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*, Rutgers University (New Brunswick 1983) 69-77; ID., *The Penitentials attributed to Bede*: Speculum 58 (1983) 573-597; J.-P. BOUHOT, *Les pénitentiels attribués à Bède le Vénérable et à Egbert d'York:* Revue d'Histoire des Textes 16 (1986) 141-169.

3) *Penitencial de Teodoro*, cf. Teodoro.

Ediciones y traducciones: VOGEL-ACHILLE, 86-102; VOGEL-FRANTZEN, 26s.

d) *Penitenciales continentales*

En el continente, además de circular penitenciales insulares, que son adaptados de vez en cuando, surgen otros a su imitación y con su material, y a veces a tales elencos de pecados y penitencias se añaden textos canónicos extraídos de actas conciliares y de decretales con alguna yuxtaposición. Los textos atribuidos a Beda, de los que ya se ha hablado, parecen surgir en el continente. Ahora bien, la tradición continental es muy compleja y confusa, por lo que los autores prefieren distinguir tres directrices, dentro de las cuales hay una estrecha dependen-

cia de materiales. Los penitenciales de la Península Ibérica son más tardíos. Los más antiguos penitenciales son:

a) En la línea de Columbano: 1) *Paenitentiale Bobbiense,* de 53 cánones, de origen franco (siglo VIII: CPL 1892; PL 72, 573-578; Wasserschleben, 407-412; Schmitz II, 323-326; CCL 166, 61-65; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 278-279; E. A. Lowe, *The Bobbio Missal* [London 1920] 173-176); 2) *Paenitentiale Burgundense,* semejante al anterior y de origen franco (CPL 1891: Schmitz II, 319-322; CCL 166, 75-79; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 273-277); 3) *Paenitentiale Parisiense II,* mediados del siglo VIII, de 62 cánones; en parte igual al *Burgundense* (CPL 1893: Wasserschleben, 412-418; Schmitz II, 327-330; CCL 166, 73-79; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 279-280; L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis circuli* [Roma 1960] 254-259): 4) *Paenitentiale Floriacense*, de finales del siglo VIII (Wasserschleben, 422-425; Schmitz II, 340-345; CCL 166, 95-103; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 280-282).

b) En la línea de los penitenciales de Cumián y Teodoro y con materiales tomados de éstos: 1) *Paenitentiale Remense* (siglo VIII) (PL 87, 977-998; Wasserschleben, 497-504; Schmitz II, 645-653; F. B. Asbach, *Das Poenitentiale Remense und der sog. Excarpus Cummeani* [Regensburg 1975] 114-163 y 1-77); 2) *Excarpus Cummeani* o Penitencial del Pseudo-Cumián (siglo VIII) (Kenney, 77; Wasserschleben, 460-493; Schmitz I, 502-653; II, 597-644; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 164-180; Asbach, 4-7 y 164-180); 3) *Paenitentiale Vindobonense B,* del siglo VIII (Wasserschleben, 493-497)

c) En la línea de Columbano, Cumián y Teodoro, llamada tripartita, porque depende de los *Iudicia Theodori,* de los *Iudicia Cummeani,* de fuentes conciliares y de decretales: 1) *Paenitentiale XXXV Capitulorum* (llamado también *Capitula iudiciorum paenitentiae),* segunda mitad del siglo VIII (Wasserschleben, 505-526; Schmitz I, 653-676; F. B. Asbach, *supra*, 181-189; L. Mahadevan, *Überlieferung und Verbreitung des Bussbuchs «Capitula Iudiciorum»*: ZRGKan 72 [1986] 17-75); 2) *Paenitentiale Sangallense tripartitum*, de la segunda mitad del siglo VIII (Schmitz II, 177-189; Schmitz, 283-285); 3) *Paenitentiale Merseburgense*, de finales del siglo VIII (Wasserschleben, 387-407; Schmitz II, 358-368; CCL 166, 123-177); 4) *Paenitentiale Ambrosianum* o también *Bobbiense II* (Vogel-Frantzen, 32; L. Körntgen, *Studien zu den Quellen*, cit., lo coloca antes del 650 y compuesto en Iralanda y Britania); 5) *Iudicium Clementis* parece posterior al siglo VIII, pues depende del *Merseburgense* (CPL 1890; Wasserschleben, 433-435; J. T. McNeill-H. M. Gamer, 271-273).

Canones paenitentiales B. Hieronymi (*Si quis episcopus*). CPL 1896; PL 30, 425-434 (439-449). Semejante a los otros penitenciales por el contenido (culpas sexuales, cuidado de la eucaristía, perjurio, etc.).

Paenitentiale Silense. CPL 1895; Díaz y Díaz, 535; F. Romero Otazo, *El Penitencial Silense* (Madrid 1928).

e) *Conmutaciones penitenciales*

El sistema tarifario, una penitencia específica para cada pecado, generalmente ayunos, generaba su suma, que podía alcanzar cifras altas, por lo que el penitente a veces no podía satisfacerlas ni siquiera a lo largo de una vida entera. Para esos casos se elaboraron listas de conmutación o de sustitución por otras penitencias; tales sustituciones a veces se indicaban en los penitenciales mismos. Se trata de listas anónimas que circularon bajo prestigiosos nombres (Teodoro, Patricio, Cumián, Bonifacio, etc.). Por ejemplo: la conmutación para un año de ayuno era pasar un día y una noche sin dormir o ciento cincuenta salmos con cánticos y doce genuflexiones cada hora y las manos levantadas en oración.

Ediciones y estudios: VOGEL-ACHILLE, 82, 197-205; C. VOGEL, *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*: RDC 8 (1958) 289-318; 9 (1959) 1-38, 341-359; BIELER, 277-283.

7. Libros litúrgicos

La literatura litúrgica tiene propiamente una finalidad cultual, útil para el conocimiento de la vida de las comunidades cristianas y de sus aspectos sociales y religiosos así como para la expresión de su fe. Mientras que las plegarias y los himnos pueden tener a veces un notable valor literario, los libros litúrgicos en general tienen un valor histórico especial. El período más antiguo se caracteriza por la espontaneidad y la libertad creadora, sin textos escritos. La improvisación era la norma, que iba acompañada con la creación del ritual y del lenguaje litúrgico, así como la proliferación de varios ritos según los diversos ambientes culturales y lingüísticos. La improvisación del celebrante es sustituida lentamente por el texto escrito, compuesto por otros, lo que ofrecía una mayor garantía de ortodoxia.

Los más antiguos son los sacramentarios y los *ordines*, todos ellos posteriores a Gregorio Magno († 604). La *Tradición apostólica,* a la que ya se ha hecho mención, mezcla liturgia y normas disciplinares; los *libelli missarum*, breves formularios de misas para ocasiones variadas, constituyen la fase preparatoria de los sacramentarios, en los que han confluido posteriormente. Los otros libros litúrgicos son posteriores a nuestro período. Los diversos *leccionarios*, ya sean listas de perícopas bíblicas que se han de leer, ya sea el texto completo, no atañen a nuestro tema, como tampoco los homiliarios, en cuanto que son una recopilación de sermones de autores más antiguos, útiles para la predicación. Los homiliarios, sin embargo, son muy importantes para la reconstrucción de las obras de los Padres.

Estudios B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (Roma ²1983) 15-55; A M. TRIACCA, *Liturgia V Improvisación eucológica*, en DPAC II (Salamanca 1992) 1290-1291; M. VOS, *À la recherche de normes pour les textes liturgiques de la messe (Vᵉ-VIIᵉ siècles)*: RHE 69 (1974) 5-37; P. DE CLERCK, *Improvisation et livres liturgiques Leçons d'une histoire*: Communautés et liturgie 60 (1978) 109-126, M KLOCKENER, *Augustinus Kriterien zu Einheit und Vielfalt der Liturgie nach seinen Briefen 54 und 55*: Liturgisches Jahrbuch 41 (1991) 24-39; E. PALAZZO, *Le rôle des «libelli» dans la pratique liturgique du haut Moyen Âge Histoire et typologie*: Revue Mabillon 1 (1990) 9-36; ID., *Histoire des livres liturgiques Le Moyen Âge Des origines au XIIIᵉ siècle* (Paris 1993).

Ordines

a) Para la celebración del culto son necesarios libros litúrgicos que contengan las lecturas bíblicas que se han de proclamar, las plegarias que se han de recitar o los cantos que se han de entonar por parte de los diversos participantes. Las modalidades de la celebración en los primeros siglos se atenían a la tradición, que se transmitía con la práctica, pero como la liturgia, especialmente la papal y episcopal, era más compleja, surgieron directorios *(ordines)* que contenían las normas que se habían de seguir (para la misa, el bautismo, la ordenación, etc.); tales directorios se hicieron más importantes cuando la liturgia romana en el siglo VIII comenzó a sustituir a otras liturgias locales. Estos nuevos directorios podían contener textos más antiguos. Los *ordines* son textos muy breves, y los primeros se remontan a los siglos VII y VIII (algunos se encuentran en el manuscrito de Bruselas, Bibl. Royale 10127-10144 de finales del

siglo VIII). Conocemos también los *ordines* visigóticos *(De celebrando concilio),* el ritual galo para las ordenaciones *(Statuta ecclesiae antiqua,* 90-98). Los *ordines* son interesantes no sólo para conocer la liturgia del tiempo, sino también la sociedad; además tienen una particular interés linguístico, pues los más antiguos han sido escritos no en una lengua literaria, sino en la lengua común y ordinaria y son ricos en incorrecciones, barbarismos y solecismos.

Ediciones y estudios CPL 1998-2007 A, M ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, 5 vols. (Louvain 1931-1961), C MUNIER, *L'Ordo de celebrando concilio wisighotique, ses remaniements jusqu'au Xᵉ siècle*· RevSR 37 (1962) 250-272, C VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge* (Spoleto 1966) (reed. Torino 1975; ed. ampliada en la traducción inglesa, *Medieval Liturgy An Introduction to the Sources* [Washington 1986]), M KLOCKENER, *Eine liturgische Ordnung fur Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit*· AHC 12 (1980) 109-182; A. G. MARTIMORT, *Les «Ordines», les ordinaires et les cérémoniaux* (Turnhout 1991), A CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du Vᵉ au VIIᵉ siècle*, Studia Anselmiana (Roma 1993).

b) Los sacramentarios son, como es sabido, los libros litúrgicos que se usaron en la Iglesia latina hasta aproximadamente finales del siglo IX, en los que se encuentran las fórmulas de la misa reservadas al celebrante, o sea, prefacios, canon, oraciones (colectas, secretas, postcomunión) y, más ampliamente, las plegarias relativas a los ritos de los sacramentos (bautismo, confirmación, ordenación, etc.) o de otras ceremonias religiosas (consagración de iglesias, bendiciones diversas).

Estudios A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du Vᵉ au VIIIᵉ siècle*, Studia Anselmiana (Roma 1993), M METZGER, *Les sacramentaires* (Turnhout 1994).

1) El *Sacramentarium Leonianum* (o *Veronense)* se cuenta entre este tipo de documentos, aunque posee características particulares. Contiene formularios de misas, regarupados en 43 secciones, que comportan una o más colectas, una plegaria sobre las ofrendas, un prefacio propio, una oración de *postcommunio* y no raramente una plegaria *super populum.* Fue publicado por Giuseppe Bianchini en 1735, después de haberlo descubierto en un códice uncial —el LXXXV— de la Biblioteca Capitular de Verona, al que le faltaban los tres primeros cuadernos. Su descubridor lo atribuyó a León Magno (440-461), de donde deriva su nombre. Algunos estudiosos lo hacen re-

montar a la segunda mitad del siglo VI, aunque reconocen que contiene fórmulas litúrgicas más antiguas y que el compilador está familiarizado con las obras de León y de Dámaso. Otros atribuyen los formularios al papa Vigilio, que los habría compilado durante los dos últimos años del asedio de los godos a Roma, en torno al 537.

Está distribuido por meses, y no según el orden del año litúrgico (como sucede habitualmente en los Sacramentarios), comenzando por la sexta misa de abril; en el manuscrito que conocemos falta el canon de la misa; en algunas plegarias manifiesta tonos personales, ausentes por completo en otros escritos de este tipo, y tiene momentos de gran belleza; contiene alusiones a usos, lugares y personajes de la Iglesia de Roma. Estas características hacen que el *Sacramentarium Leonianum* sea un documento de notable interés histórico y literario; parece contener más bien una recopilación privada de plegarias y textos, que en cualquier caso han dejado huella en los posteriores *Sacramentarios* gelasiano y gregoriano y en otros testimonios litúrgicos.

Ediciones: CPL 1897s. A la edición de G BIANCHINI (1735) siguieron las ediciones de MURATORI (1748), de ASSEMANI (1754), de P. y G. BALLERINI, *Oper sancti Leonis*, II (Venecia 1756) (reproducida por PL 55, 21-156), y de FELTOE (1896) Más recientemente cf. la edición crítica de L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, 2 vols (Roma 1955-1956) (con una amplia introducción y un *index verborum* exhaustivo; edic. anastática 1978-1979); G. POMARES, *Gélase Ier Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire Léonien*, SCh 65 (Paris 1959).

Estudios P. BRUYLANTS, ALMA 18 (1945) 51-57, B. CAPELLE, *Messes du pape s Gélase dans le Sacramentaire Léonien*: RBen 56 (1945-1946) 12-41; P. BRUYLANTS, *Concordance verbale du Sacramentaire Léonien* (Bruxelles 1948), C. CALLEWAERT, *S Léon Ier et les textes du Léonien*: SE 1 (1948) 36-164; E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires romains* I (Città del Vaticano 1949) 85-113; A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani* (Bonn 1950), A. CHAVASSE, *Messes du pape Vigile dans le Sacramentaire Léonien*: EphL 64 (1950) 161-213; 66 (1952) 145-219; A P. LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Beruecksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum* (Steyl 1957); R FALSINI, *I postcommuni del Sacramentario leoniano* (Roma 1964); C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge* (Spoleto 1966) 31-42; E MARINO, *Tempo e liturgia Il sacramentario veronese*: Vita Sociale 24 (1967) 87-106; Cath 7 (1975) 391-392 (Ph Rouillard); J. HENNIG, *Studies in the Vocabulary of the Sacramentarium Veronense*, en *Latin Script and Letters AD 400-900. Festschrift presented to Ludwig Bieler* (Leiden 1976) 101-112; A CHAVASSE, *Le Sacramentaire du «Léonien» conservé par le Veronensis LXXXV (80)*: SE 27 (1984) 151-190; D. SARTORE, *La Chiesa di Roma dei secoli V-VI*: Lateranum 50 (1984) 151-159, P NAUTIN, *La fête de saint Étienne dans le Sacramentaire «Léonien»*: Ecclesia orans 2 (1986) 225-250, D. SARTORE, *I termini «dispensatio-dispositio» nel Sacramentario Veronese* Ecclesia orans 3 (1986) 61-80, A BASTIAENSEN, *Les désignations du martyr dans le Sacramentaire de Vérone*, en *Fructus centesimus. Mélanges offerts à Gerard J M Bartelink* (Steenbrugge 1989) 17-36, A. M. TRIACCA, *«Cultus» nel Sacramentarium Veronense Dalla terminologia alla realtà*, en *Eulogia Mélanges offerts à A R Bastiaensen* (Steenbrugge-Den Haag 1991) 301-332

2) El *Sacramentarium Gelasianum Vetus* tiene por título: *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* y es expresión del misal romano difundido en el siglo VI. Se atribuye al papa Gelasio (492-496), que por vez primera, al parecer, dio forma a una codificación litúrgica. Consta de tres libros y contiene textos relativos a las misas *de tempore, de sanctis,* de las festividades dominicales y de ocasiones diversas. La redacción más antigua se conserva en el códice Vaticano *Reginense* 316 y en el códice *Parisinus* B.N. lat. 7193, folios 41-56. Se remonta al siglo VIII y parece haber sido escrito en un monasterio francés de la región parisina. Hoy la crítica se muestra unánime en no atribuir la obra a Gelasio I. Se trata de un libro litúrgico de origen romano: usado por los presbíteros y no por el papa, quizás fue compilado para responder a las exigencias de determinadas iglesias romanas, los *tituli,* establecidas dentro de la ciudad (Chavasse). No todos los estudiosos, sin embargo, están de acuerdo con esta hipótesis (Coeberg, Martimort).

Ediciones CPL 1899; PL 74, 1055-1905, H. A. WILSON, Oxford 1894, E. A LOWE, en JTS 27 (1926) 357-373 (LOWE, valiéndose del códice *Parisinus* B N lat. 7193, ha publicado algunos apéndices, precisamente un *Exorcismus contra energumenos*, un *Paenitentiale* [cf CPL 1893] y un *Breviarius Apostolorum),* G. MANZ, *Ein St Gallen Sacrament Fragment* (Munster 1939), L C MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Roma 1960); *Sacramentarium Gelasianum e codice Vaticano Reginensi latino 316*, eds A Michelini Trocci-B Neunheuser (Città del Vaticano 1975).

Estudios A WILMART, *Pour une nouvelle édition du Sacramentaire Gélasien* RBen 50 (1938) 324-328, DALC 6, 747-777 (Cabrol); E A. LOWE, *The Vatican ms of the Gelasian Sacramentary and its Supplement at Paris* JTS 27 (1926) 365-368, B CAPELLE: RHE 35 (1939) 22-34, CALLEWAERT RHE 36 (1942) 20-45; A. CHAVASSE, en *Mélanges L Vaganay* (Lyon 1948) 79-98; E BOURQUE, *Étude sur les Sacramentaires*

Romains I Les textes primitifs (Città del Vaticano 1949); B. CAPELLE: JTS (1951) 129-144; H SCHMIDT, *De lectionibus variantibus in formulis identicis sacramentariorum Leoniani, Gelasiani, Gregoriani* SE 4 (1952) 103-173, H ASHWORTH, *Gregorian Elements in the Gelasian Sacramentary* EphL 67 (1953) 9-23; A. P LANG, *Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums mit Beruecksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum* (Steyl 1957); K GAMBER (Beuron 1958); A CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien, sacramentaire presbytéral en usage dans le litre romain au VIIe siècle* (Tournai 1958), B CAPELLE, *Origine et vicissitude du Sacramentaire élasien d'après un livre récent* RHE 54 (1959) 864-879, G COEBERG, *Le Sacramentaire Gélasien ancien Une compilation des clercs romanissants* ALW 7, 1 (1961) 45-88, A. G. MARTIMORT, *Recherches récentes sur les Sacramentaires* BLE 63 (1962) 28-40, A M MARTELLI, *I formulari della Messa con due o tre orazioni prima della Secreta nei Sacramentari romani Che valore ha l' ipotesi della «super Sindonem» nella liturgia romana?* Studia Patavina 19 (1972) 539-579; ID, *Un fenomeno della liturgia Gallicana e del Gelasiano le messe con più orazioni prima della Secreta* ibidem 20 (1973) 546-569, R CABIE. DHGE 20 (1984) 304-305; L EIZENHOEFER, *Palaeographisch-kodikologische Beobachtungen am Vatikanischen Faksimile des Alten Gelasianums* Arch. Liturgiewiss. 23 (1981) 176-182; W ULLMANN, *Gelasius I (492-496) Das Papsttum an der Wende des Spatantike zur Mittelalter* (Stuttgart 1981) (la última parte de la obra está dedicada también al Sacramentario gelasiano); J DESHUSSES-B DARRAGON, *Concordances et tableaux pour l'étude des grands Sacramentaires*, 6 vols. (Fribourg 1983)

3) *Sacramentarium Gelasianum*, del siglo VIII, compilado en un monasterio benedictino, quizás el de Flavigny, hacia el 760, deriva del antiguo Sacramentario gelasiano y del Sacramentario gregoriano, procedente quizás de Roma. Nos ha llegado a través de numerosos manuscritos que, al parecer, pertenecen a dos familias distintas: la primera estaría representada por el Sacramentario de Gellone; la segunda constituiría una revisión de este Sacramentario, del que habrían tomado origen los otros numerosos manuscritos (los de Angulema, Saint-Gall, Berlín, Reichenau, Mont-Blandin, Reims, etc.).

Ediciones: CPL 1905; sobre las ediciones del escrito, cf. R CABIE, DHGE 20 (1984) 305-306; P SAINT-ROCH (ed.), *Liber Sacramentorum Engolismensis (ms B N Lat 816) Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême* (Tournhout 1987) (= CCL 159 C)

Estudios E. BOURQUE, *Études sur les Sacramentaires romains II Le Gélasien du VIIIe siècle* (Québec 1952); A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien du VIIIe siècle Ses deux principales formes* EphL 73 (1959) 249-298, B MORETON, *The Eighth-Century Gelasian Sacramentary* (Oxford 1976); G MARTIMORT, *Un Gélasien du VIIIe siècle le Sacramentaire de Noyon*, en *Mens concordet voci* (Paris 1983) 140-157, J. MARILIER, *Le scriptorium de l'abbaye de Flavigny au VIIIe siècle*: Ann. de Bourgogne 55 (1983) 30-33, A CHAVASSE, *Le sacramentaire dans le groupe du «gélasien» du VIIIe siècle Étude des procédés de confection et synoptique nouveau modèle*, 2 vols. I *Études particulières*, II: *Synoptiques et tableaux speciaux* (Steenbrugge 1984), G. VAN INNIS, *Un nouveau témoin du Sacramentaire gélasien du VIIIe siècle Quatre nouveaux fragments de Bruxelles* RBen 99 (1989) 250-271, G RECHENAUER, *Colligere fragmenta ne pereant Ein neuentdecktes Sacramentarfragment des Gelas des VIII Jahrhunderts* Scriptorium 46 (1992) 268-275.

4) El *Sacramentarium Gregorianum*. El Sacramentario toma el nombre del papa Gregorio I (590-604) y ciertamente algunas de las plegarias que contiene se remontan a él. Se ha lanzado la plausible hipótesis de que existía una colección de plegarias del papa a las que el compilador del Sacramentario habría tenido acceso; de cualquier modo, se le habrían incorporado algunos textos compuestos por Gregorio, en una época poco posterior a la que vivió el papa mencionado. El escrito tiene una gran importancia porque se impuso en la mayor parte de las Iglesias de Occidente y es la base del Misal Romano, que permaneció en uso hasta la última reforma litúrgica. Como otras compilaciones análogas ha sido transmitido en códices que han sufrido interpolaciones y adiciones. El tronco común parece remontar a la segunda mitad del siglo VII y tener un origen romano. Un manuscrito de Padua (Bibl. Cap. D47), de mediados del siglo IX, ofrece una de las más antiguas recensiones. Otro manuscrito importante e independiente —como el códice de Padua— respecto al llamado *Hadrianum* (cf. *infra*) es el de Trento (Castello del Buon Consiglio). Se conocen además numerosas copias del *Hadrianum*, el ejemplar que Carlo Magno recibió del papa Adriano (784-791); ese ejemplar iba acompañado de una carta del pontífice en la que la obra es atribuida a Gregorio I. Según algunos, el libro habría sido compuesto para la liturgia de las celebraciones de las principales iglesias de Roma, las *stationes*, y, como tales celebraciones eran habitualmente presididas por el papa, en su forma originaria el Sacramentario habría sido papal. Según otros, nos encontramos frente a un documento que inicialmente no habría tenido valor normativo; este valor le habría sobrevenido después, cuando se difundió en el territorio de los francos.

Ediciones. CPL 1902, H A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (London 1915); K MOHLBERG, *Sacramentarium Gregorianum (Cod Padov Bibl Cap D 47)*, LQF XI-XII (Münster 1925)

Estudios F. CABROL, *Grégorien (Le Sacramentaire)*, en DACL 6/2 (1925) 1776-1796; H. LIETZMANN, *Auf dem Wege zum Urgregorianum*: JLW 9 (1929) 132-138; B. CAPELLE, *La main de s Grégoire dans le Sacramentaire grégorien*: RBen 49 (1937) 13-28; E. BOURQUE, *Étude sur les Sacramentaires romains* 1 (Città del Vaticano 1949) 363-391; H. LECLERCQ, *Sacramentaires*, en DACL 15/1 (1950) 254-258; A. CHAVASSE, *Peut-on dater le Sacramentaire grégorien?*. EphL 67 (1953) 108-111; H. ASHWORTH, *In Quest of the Primitive «Gregorianum»* EphL 72 (1958) 319-322; ID., *Further Parallels to the «Hadrianum» from St Gregory the Great's Commentary on the First Book of Kings*: Traditio 16 (1960) 364-373; KL. GAMBER, *Sacramentarium Gregorianum I Das Stationsmessbuch des Papstes Gregor d. Grossen Versuch einer Rekonstruktion nach hauptsaechl Bayerischen Hss II, Appendix· Sonntags- und Votivmessen* (Regensburg 1966-1967); J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 3 vols. (Fribourg 1971-1982); A. CHAVASSE, *L'organisation générale des sacramentaires dits grégoriens*: RSR 56 (1982) 179-200, 253-273; 57 (1983) 50-56; J. DESHUSSES, *Grégorien (Sacramentaire)*, en DHGE 22 (1988) 77-80; V. SAXER, *Observations codicologiques et liturgiques sur trois sacramentaires grégoriens* : MEFR Moyen Âge 97 (1985) 23-43; J. DESHUSSES, *Grégoire et le sacramentaire grégorien*, en *Grégoire le Grand* (Paris 1986) 637-644; A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Grégorien Les additions et remaniements introduits dans le témoin P*, en *Traditio et progressio Studi in onore di A Nocent* (Roma 1988) 125-148. Ulterior bibliografía se encuentra en R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989)* (Roma 1990) 179-182, n.1657-1698.

8. Reglas monásticas

Hacia el año 800, Benito de Aniano recopila una colección de 25 textos monásticos latinos *(Codex regularum)* y da a todos, excepto a tres, el nombre de *regula*, término que había asumido con el tiempo una significado técnico. Esta literatura, de algún modo normativa de la vida ascética, aunque a veces era solamente formativa, se había desarrollado lentamente.

El fenómeno monástico nace espontáneamente y se configura progresivamente sobre todo gracias a algunos grandes personajes que tratan de «discernir» formas evangélicas de vida de otras. Atanasio, con su *Vita Antonii,* ofrece no una legislación o normas que se han de observar, sino un ideal, un modelo concreto de vida, «que basta a los monjes para definir su ascesis» (cap. 1). La experiencia vivida y controlada conduce a ofrecer a otros las tradiciones adquiridas como indicaciones de vida; nacen así y se difunden los «Dichos de los Padres» del desierto, las *Conferencias* y las *Instituciones* de Casiano.

La necesidad de regular la vida ascética vivida junto a otros, la vida común, y la convivencia pacífica y beneficiosa conducen a redactar normas prácticas a la luz de la Escritura, sobre todo en Oriente. Descuellan las figuras de Pacomio y Basilio, cuyas obras son traducidas al latín respectivamente por Jerónimo y por Rufino de Aquileya. Jerónimo llama *regulae,* en plural, a esa legislación monástica; muy pronto, sin embargo, se pasa al singular para designar el programa de vida vivido en el monasterio, aunque los textos designados con el término *regula* pueden ser diversos por la forma y por el contenido.

Las *regulae,* de origen occidental y latino, que tienen algún carácter legislativo para la vida monástica son una treintena aproximadamente. Como el género literario es muy fluido, no siempre es fácil decir si un texto es una regla o no. Las obras de Pacomio y Basilio, traducidas al latín, han influido grandemente sobre el monacato occidental. Las reglas son entre sí muy diversas por la extensión, la forma y la estructura, y las posteriores dependen de las anteriores en un entrelazado complejo, y alguna es tan sólo un florilegio o centón de textos anteriores sin originalidad propia. Algunas estaban destinadas a un determinado monasterio, aunque luego se difundieron por otros lugares; otras, en cambio, tenían desde el principio un carácter general. Un monasterio, sin embargo, podía pasar de una regla a otra o incluso utilizar varias reglas, según las necesidades. En aquel tiempo no se pensaba para nada en el carisma propio de la orden o del monasterio; esta idea comporta la fidelidad a prescripciones fundacionales o a una regla singular.

Hasta el siglo VII hubo una multiplicación de reglas dentro del monacato latino; señalan el desarrollo de la institución misma desde las primeras reglas orientales de Pacomio y Basilio traducidas al latín hasta la primera latina de Agustín. Por encima de la regla estaba la autoridad de la Palabra de Dios y también podía estar la del obispo local. Cualquiera, especialmente obispos y también abades, podía redactar un texto, que no era estrictamente normativo y exclusivo, como sucederá posteriormente. Cada regla ha tenido su propia historia: algunas han tenido un uso más local; otras han gozado de una difusión mayor *(Regula Basilii*, el *Corpus Pachomianum,* la *Regula Augustini);* surgió, sin embargo, el uso de recopilar varias reglas juntas, sobre todo las más breves (los *corpora regularum),* a menudo por orden cronológico, a veces por orden de importancia, y de leerlas juntas para usarlas en un mismo monasterio (esta praxis es denominada *regula mixta*) (para la lectura: Gregorio de Tours, *Hist Franc.* 10, 20; *Regula Pauli et Stephani,* ed. Vi-

lanova 124; 195-197; 203-204; *Regula Fructuosi:* PL 87, 1109). De ese modo también las reglas pequeñas, incluidas en los *corpora*, franquearon los estrechos confines locales para los que habían sido escritas. El *corpus regularum* de un monasterio podía con el tiempo ampliarse con la adición de otras reglas. Entre el emerger de tantas reglas se impuso, en época carolingia y por méritos intrínsecos, la *Regula Benedicti* (cf. Mundó).

Las reglas monásticas antiguas no son textos homogéneos, sino muy diversos entre sí, comenzando por su extensión. A veces las reglas citadas son muy breves y ofrecen solamente algunas indicaciones normativas; otras veces son muy amplias, como la *Regula Magistri,* que expone, más que ninguna otra, detalles de la vida religiosa en toda su organización; también por el contenido, unas se limitan a pocas prescripciones prácticas, y otras otorgan mayor importancia a la exhortación ascética. En el contexto de la vida cenobítica tenían importancia el abad y el prior, los verdaderos guías de la comunidad. A pesar de la diversidad de las reglas, el monacato occidental muestra, desde el siglo VI en adelante, una notable homogeneidad en la concepción ascética, en la organización de la convivencia y en las prácticas comunitarias o privadas de las comunidades religiosas.

También el vocabulario es variado; se desarrolla y precisa, aunque un mismo término (por ejemplo *praepositus)* ha de ser entendido en el ámbito del mismo documento.

Sólo reseñaremos aquellas reglas que no han sido indicadas bajo los respectivos autores (Benito, Isidoro, Columbano, Eugipio, Cesáreo de Arlés, etc.), es decir, aquellas cuya atribución se discute o que son anónimas. Hay, sin embargo, muchos otros textos que son exhortaciones ascéticas, afines a las reglas.

1) *Regula Quattuor Patrum* (CPL 1859; CPPM 2, B 3688; PL 103, 435-442; PG 34, 971-997; SCh 297, 180-204; Segunda recensión: SCh 298, 580-602): es la más antigua regla anónima, de la que dependen las cuatro siguientes; es difícil de localizar en el tiempo y en el espacio, pero podría remontarse a Lerins. Toma el nombre de los cuatro interlocutores de una reunión (Serapión, Macario, Pafnucio y otro Macario), famosas figuras del monacato egipcio, que exponen sus indicaciones para organizar la convivencia en los monasterios: «Estábamos reunidos en asamblea y consideramos que lo mejor era pedir al Señor nuestro Dios que nos otorgase el Espíritu Santo, para que nos enseñase en qué términos teníamos que establecer una regla para los hermanos en esta vida suya» (prólogo). No hay discusión alguna; cada uno de los cuatro Padres «dice» un aspecto de

la vida cenobítica, y se presenta como un conjunto de disposiciones sobre las que todos están de acuerdo (cf. capítulo 11: ordenamos... queremos). El género literario, una ficción literaria, sigue el modelo ampliamente usado por los textos apócrifos, que atribuyen sus obras a los apóstoles.

Esta *Regula* tuvo una cierta difusión no sólo en la Galia, sino también en otros lugares como Italia; fue conocida por el autor de la *Regula Magistri* y por San Benito. Probablemente la redacción primitiva fue ampliada con la adición de normas de corrección y de preferencia de personas. De ella dependen además la cuatro reglas siguientes, de las que, según la reconstrucción de de Vogüé, el esquema de derivación es el siguiente:

Regula Quattuor Patrum

Regula Patrum secunda

Regula Macarii *Regula orientalis*

Regula Patrum tertia

2) *Regula Patrum secunda* (CPL 1859 A; PL 103, 441-444; PG 34, 977-980; SCh 297, 274-283): de dimensiones reducidas, ejerció un gran influjo. Su nombre proviene del hecho de que en los manuscritos es recogida después de la anterior, de la que depende y pretende ser un complemento. Para de Vogüé es una puesta al día de las *Regulae Quattuor Patrum*: procede de Lerins y fue redactada en el 427.

3) *Regula Macarii* (CPL 1842; CPPM 2, B 3686; PL 103, 447-452; WS 76 [1963] 124-158; SCh 297, 372-389): atribuida a un nombre prestigioso del monacato egipcio, es en realidad de origen latino y está presente en la Galia, en el siglo VI. El autor depende de Jerónimo (*Epistola* 125), de la *Regula Patrum secunda* y del *Ordo monasterii;* la última parte parece más reciente. La atribución a un cierto Macario puede ser sólo un pseudónimo; es antigua, pues habría sido usada, según Jonás de Bobbio, por Juan de Réomé a comienzos del siglo VI. De Vogüé (SCh 297) sugiere que se puede atribuir a Porcario, quinto abad de Lerins, recordado sobre todo por haber recibido en su comunidad a Cesáreo, el futuro obispo de Arlés. En este caso habría sido compuesta antes de los *Monita* y presenta semejanzas con ellos.

A Porcario se remonta una breve exhortación que contiene consejos destinados a los monjes sobre su comportamiento ex-

terno e interno y sobre las virtudes que se han de cultivar (*Monita*: CPL 1841; A. Wilmart: RBen 26 [1909] 477-480).

4) *Regula orientalis* (CPL 1840; CPPM II B 3606 d; PL 50, 373-380; 103, 477-484; PG 34, 383-390; SCh 298, 462-494). Como Genadio habla de una regla escrita por Vigilio diácono (*De viris* 51: PL 58, 1088), se ha pensado a veces que pudiera ser ésta, cuando en realidad él debía referirse a la *Regula Patrum secunda*. En realidad, la *Regula orientalis* es una recopilación de la *Regula Patrum secunda* y de Pacomio, adaptada a las exigencias de monasterios autónomos que no forman parte de una organización más amplia; parece que fue compuesta en la Galia hacia el 515 para uso de los monjes de Agauno.

5) *Regula Patrum tertia* (CPL 1859 B; PL 103, 443-446; PG 34, 979-982; SCh 298, 532-542): es un texto breve que se sitúa cronológicamente después de la *Regula secunda* y depende de ella a través de la mediación de la *Regula Macarii*. Como hace referencia a textos conciliares de Agde, Orleans I y II (533), es posterior a esta fecha y fue redactada en la Galia. Es significativo el hecho de que el abad culpable es depuesto por el obispo, señal del control episcopal sobre los monasterios.

6) *Regula Pachomii brevis* (PL 50, 271-302; R. B. ALBERS [Bonn 1923]; A. BOON [Louvain 1932] 3-74): fue recopilada en Italia en la primera mitad del siglo V. Prácticamente es una reducción y adaptación a las situaciones occidentales de la legislación pacomiana, traducida por Jerónimo al latín en el 404, del que toma el prefacio que precede a la traducción.

7) *Regula Magistri* (CPL 1558; CPPM II B 3690-3690 i; PL 88, 943-1051; SCh 105-106): fue llamada así por Benito de Aniano, porque se articula en preguntas de los discípulos y respuestas del Maestro. El hecho de que muchos compiladores y autores dependan de ella, comenzado por San Benito, indica su riqueza, amplitud, originalidad, importancia y antigüedad. El desconocido autor es un verdadero maestro espiritual, que quiere una comunidad bien ordenada, jerárquica y rica espiritualmente, en el contexto de la vida eclesial; afronta todos los aspectos de la vida cenobítica, precisando a veces incluso los detalles para una convivencia ordenada.

La regla benedictina depende abundantemente de ella, sobre todo para la parte espiritual (del prólogo y de los primeros diez capítulos). Para el Maestro, la vida monástica, que es una «escuela», se articula sobre tres pilares: la regla, el monasterio y el abad, y sobre ellos se desarrolla su escrito; las tres virtudes esenciales son la obediencia al abad y a los prepósitos, el silencio y la humildad. La *Regula* se compone de un prólogo y 95

capítulos; la parte inicial es de carácter general y afronta los temas de la vida espiritual, siguen luego las normas relativas a la estructura de la comunidad monástica (economía, horario, comidas, hospitalidad, enfermos, normas de conducta durante los viajes...); después se ocupa de la admisión de los nuevos miembros y de la sucesión del abad; se concluye con el capítulo 95, que trata del portero.

El autor depende de textos monásticos anteriores, aunque no de Agustín, así como de otros textos no monásticos, por ejemplo de las pasiones de los mártires. Como la regla benedictina depende de ella, más aún, a veces parece querer corregirla, se ha de admitir que fue compuesta al menos unos diez años antes y, por tanto, a comienzos del siglo VI en el sur de Roma.

8) *Regula Tarnantensis* (CPL 1851; PL 66, 977-986; VILLEGAS: RBen 84 [1974] 7-65): toma el nombre del lugar del monasterio al que estaba destinada, todavía no localizado (por ello varía la grafía del nombre). Fue compuesta en el sureste de la Galia; como depende ampliamente del material anterior (Pacomio, en particular Cesáreo y más aún San Agustín, etc.) se ha de colocar en el siglo VI, quizás en la segunda mitad. La regla está destinada a una comunidad masculina donde el trabajo agrícola era muy importante (se habla de los aperos para el campo y de las actividades agrícolas); la situación del monasterio comporta también relaciones de los monjes con la población tanto de carácter externo como de vida litúrgica; los monjes deben dormir en celdas separadas.

9) *Regula Pauli et Stephani* (CPL 1850; CPPM 2, B 3700; PL 66, 949-958; VILANOVA [Montserrat 1959]). De ella se conservan 27 manuscritos, cuatro del siglo IX. Tuvo, pues, una cierta difusión en Italia, Galia y Germania; y una de estas regiones debió de ser su lugar de origen, con probabilidad en el centro de Italia, una región donde es fuerte el influjo romano, por razón de la Biblia usada, de los elementos litúrgicos que se encuentran y de las conexiones con otra literatura monástica. Se puede fechar en la segunda mitad del siglo VI.

El autor no es conocido; podrían ser incluso Pablo y Esteban, a los que se atribuye, los cuales intentaron reformar su comunidad, que ya tenía otra regla («regla de los Padres»). Los 42 capítulos en que se subdivide la *Regula* no constituyen en sentido estricto una legislación monástica, sino más bien una exhortación ascética. Las fuentes del autor son Basilio, Casiano y Agustín, no fuentes galas o ibéricas; más aún, la tradición manuscrita está estrechamente vinculada con la *Regula* y el *De opere monachorum* de Agustín.

10) *Regula Ferioli* (CPL 1849; PL 66, 959-976): se atribuye a Feriolus, obispo de Uzés (Provenza), muerto en el 553; en cualquier caso, el autor es un obispo de la Galia meridional y del siglo VI y, por tanto, la atribución tiene buen fundamento. El hecho de que el autor sea un obispo no es de escasa importancia para su contenido. La regla depende de las reglas de Cesáreo de Arlés y de Aureliano de Arlés († 551) y está destinada a una comunidad masculina. El mismo autor la ha subdividido en 39 capítulos *(tituli)*. Insiste en la pobreza; habla también de las relaciones con las mujeres y de la admisión de nuevos miembros; el abad no puede libertar a un *servus* sin el consentimiento de todos los monjes. Se prescribe que la regla sea leída cada mes.

11) *Regula cuiusdam Patris ad virgines (Regula Waldeberti)* (CPL 1863; PL 88, 1053-1070). Esta regla, de la segunda mitad del siglo VII, se atribuye a Waldeberto, tercer abad de Luxeuil, entre los años 629-670; depende de Columbano y Benito y ha sido escrita para un monasterio femenino. Contiene normas sobre las personas (la abadesa, la priora, la portera, la despensera), sobre la vida del monasterio y sobre las penas.

12) Regla *Psallendo pro sancta devotione* (incipit) (CPL 1861; MASAI: Scriptorium 2 [1948] 215-220): fragmento relativo a la alimentación y perteneciente a una regla destinada a una comunidad femenina. El autor se sirve de Cesáreo de Arlés, Benito y Jerónimo: por el fragmento se puede decir que realiza una actividad literaria como la llevada a cabo para la *Regula Donati*.

13) *Regula cuiusdam Patris ad monachos* (CPL 1862; PL 66, 987-994; F. VILLEGAS: Rev. Hist. Spir. 49 [1978] 3-35, 135-144). Completamente distinta de la anterior, depende de la regla de Columbano y, por tanto, podría ser de origen irlandés. Puede ser subdividida en tres partes: a) 1-18: las obligaciones de todos los monjes (el director espiritual, la obediencia, las penas, el régimen alimenticio, las renuncias); b) 19-29: las obligaciones de los abades (cualidades intelectuales y morales, comportamiento en el gobierno); c) 30-32: algunas normas litúrgicas.

14) *Consensoria monachorum* (CPL 1872; CPPM 2, B 3591 y 3650; PL 32, 1447-1450; L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin* II [Paris 1967] 7-9). Esta regla, que recibe el mismo nombre que la primera de San Agustín, en realidad parece remontarse al siglo VII en Galicia y tiene el aspecto de los textos monásticos del tipo *pactum*, aunque no en sentido estricto.

15) *Regula Cassiani* (CPL 1874; texto íntegro: H. LEDOYEN: RBen 94 [1984] 170-194): es un florilegio de las obras de Casiano, no una verdadera regla para organizar la convivencia comunitaria; a veces el recopilador transforma algunas de las prácticas mencionadas por Casiano e introduce nuevas. La recopilación se ha conseguido también con la transformación del estilo. Puede remontarse a la España del siglo VII, al ambiente de Fructuoso de Braga.

16) *Regula Donati* (CPL 1860; PL 87, 273-298; A. DE VOGÜÉ: Benedictina 25 [1978] 213-219). Donato, formado en Luxeuil, obispo de Besançon, que vivió en el siglo VI y murió antes del 670, escribe la regla para un monasterio femenino de la ciudad, fundado por su madre Flavia, cuando ésta ya había muerto. Él mismo afirma depender de Cesáreo, Benito y en mucha menor medida de Columbano (para las penitencias y la confesión), recopiando o abreviando. A pesar de depender estrechamente de estos autores, presenta los temas de modo diverso según un criterio lógico.

17) *Regula Columbani ad virgines* (cf. CPL 1109; ed. O. SEEBASS: ZKG 16 [1986] 465-469; PLS 4, 1603-1606) (incipit actual: *decem dies)*. Destinada a mujeres, falta el inicio y parte del texto; la primera parte procede de la *Regula coenobilis* de Columbano y de la *Regula Donati*, y se ocupa de algunas observancias monásticas. La segunda parte, tal como se presenta, trata de la plegaria y está dirigida a hombres.

18) *Regula «Largiente Domino»* (CPL 1875): parece ser de finales del siglo VIII y depende de numerosos autores anteriores; está dirigida a un sacerdote que lleva vida solitaria y trata cómo debe organizar su jornada durante el verano y durante el invierno.

19) La CPL elenca, entre las reglas, otros dos escritos. El primero, *Epistula ad virgines* (CPL 1848; PL 72, 859-860), de Juan, obispo de Arlés (659-668), es una brevísima carta dirigida a las monjas del monasterio de Santa María, situado dentro de los muros. Es una breve exhortación sobre la observancia monástica y, especialmente, sobre los tiempos de ayuno y sobre las relaciones con los laicos. El segundo, *Instituta ecclesiae bernensia* (CPL 1864; A. WILMART: RBen 51 [1939] 37-52), es una especie de regla del siglo VIII para hombres, quizás sacerdotes, pero que no son monjes, pues conservan el derecho de propiedad. Pocos aspectos se tienen en cuenta: la elección del superior, la plegaria, la comida, los enfermos y los funerales.

Ediciones: J. CAMPOS-I. ROCA, *Reglas monásticas de la España visigoda*, BAC 321 (Madrid 1971); K. SUSO FRANK, *Frühes Mönchtum im Abendland*, 2 vols. (Zürich 1975); V. DESPREZ, *Règles monastiques*

d'Occident (IVe-VIe siecles) D'Augustin a Ferreol (Bellefontaine 1980), C V Franklin I Havener-J A Francis, *Early Monastic Rules The Rules of the Fathers and the Regula Orientalis* (Collegeville 1982), A de Vogue, *Les Règles des saints Peres*, SCh 297-298 (Paris 1982), G Turbessi, *Regole monastiche antiche* (Roma [2]1990), M Puzicha, *Die Regeln der Vater* (Munsterschrarzach 1990)

Estudios A M Mundo, *I «Corpora» e i «Codices Regularum» nella tradizione codicologica delle regole monastiche*, en *Atti del VII Congresso internazionale di studi sull' Alto Medioevo* II (Spoleto 1982) 476-520, DIP 7, 1410-1617, A de Vogue, *Les règles monastiques anciennes (400-700)* (Turnhout 1985), I Gorby, *Les moines en Occident* I *De saint Augustin à saint Basil Les origines orientales* (Paris 1985), II *De saint Martin à saint Benoît* (Paris 1985), III *De saint Colomban à saint Boniface* (Paris 1987), Hyeong-U Simon Ri, *La correzione e la penalità dei colpevoli nelle regole latine prebenedettine e nella Regola di s Benedetto* (St Ottilien 1984)

ÍNDICE DE NOMBRES

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN CUARTO DE «PATROLOGÍA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE JUNIO DEL AÑO 2000, FESTIVIDAD DE SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, OBISPO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S A PASEO DE LA DIRECCION, 5 MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI